

School of Theology at Claremont



1001 1322341




GERMAN  
OVERSIZE



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California





Digitized by the Internet Archive  
in 2021 with funding from  
Kahle/Austin Foundation

<https://archive.org/details/ethik0001bart>









BT  
1193  
B3  
V.1

# ETHIK

KARL BARTH, 1886-1968

Sommer-Semester 1928  
Teil I





17-2-'38

E T H I K I

Sommer-Semester 1928





# I N H A L T

## TEIL I Seite

### Einleitung

1. Ethik und Dogmatik	1
2. Theologische und philosophische Ethik	15
3. Der Weg der theologischen Ethik	41

### 1. Kapitel: Die Wirklichkeit des göttlichen Gebotes

4. Die Offenbarung des Gebotes	57
5. Das Gebot als Gottes Gebot	68
6. Das Gebot als Gottes Gericht	83

### 2. Kapitel: Das Gebot Gottes des Schöpfers

7. Das Gebot des Lebens	112
8. Der Beruf	170
9. Die Ordnung	206
10. Der Glaube	244

## TEIL II

### 3. Kapitel: Das Gebot Gottes des Versöhnners

11. Das Gebot des Gesetzes	
12. Die Autorität	
13. Die Demut	
14. Die Liebe	

### 4. Kapitel: Das Gebot Gottes des Erlösers

15. Das Gebot der Verheissung	
16. Das Gewissen	
17. Die Dankbarkeit	
18. Die Hoffnung	





# E I N L E I T U N G

## I. ETHIK UND DOGMATIK

Ethik als theologische Disziplin ist diejenige Hilfswissenschaft der Dogmatik, in der in Erläuterung der Lehre von der Heiligung Besinnung darauf stattfindet, dass und inwiefern das in der christlichen Predigt verkündigte und vernommene Wort Gottes eine bestimmte Inanspruchnahme des Menschen vollzieht.

1. Ethik (von ethos) ist gleichbedeutend mit Moral (von mos). Beides heisst Sittenlehre. Sitte (vom altdeutschen situ) heisst aber eine menschliche Handlungsweise, eine Stetigkeit menschlichen Handelns. Ethik oder Moral heisst also allgemein: Lehre, Wissenschaft Kunde von den menschlichen Handlungsweisen, von den Stetigkeiten menschlichen Handelns. Aber in dieser Allgemeinheit definiert wäre Ethik noch nicht unterschieden von drei andern Wissenschaften. Es fragt ja auch die Willenspsychologie nach den naturgesetzlichen, es fragt die Sittenkunde oder Moralstatistik oder Kulturgeschichte nach den in der Geschichte frei gewordenen und frei bestehenden und es fragt die Rechtswissenschaft nach den durch die staatliche Gemeinschaft garantierten und sanktionierten Stetigkeiten menschlichen Handelns. Die Aufgabe der Ethik wird aber faktisch überall, wo sie als Aufgabe überhaupt in Angriff genommen wird, als eine von den Aufgaben jener andern Wissenschaften verschiedene Aufgabe aufgefasst. Sittlichkeit im Sinn der ethischen oder moralischen Frage ist etwas Anderes als Kongruenz einer Handlungsweise mit einem allenfalls ausfindig zu machenden Naturgesetz menschlichen Willens und Handelns: mag auch das sittliche Handeln diesem Naturgesetz unterliegen, so ist es doch nicht um dieser empirisch feststellbaren Uebereinstimmung willen sittliches Handeln. Auch die naiven Identifikation von Naturgesetz und Sittengesetz, wie wir sie etwa bei Rousseau, bei L. Feuerbach, bei E. Häckel finden gibt sich durchaus nicht einfach als eine Beschreibung, sondern durchaus als eine Inanspruchnahme des menschlichen Willens und Handelns. Sie wird bei den drei Genannten und noch mehr bei den eigentlichen Vollendern des ethischen Naturalismus, bei M. Stirner und Fr. Nietzsche geradezu zur Sache einer leidenschaftlichen Verkündigung. Ein Naturgesetz predigt man nicht wie die Identität zwischen Naturgesetz und Sittengesetz von Rousseau bis Nietzsche immer wieder gepredigt worden ist. Wo gepredigt wird, da bedeutet Identifikation in Wirklichkeit offenbar Prädikation d.h. aber da geht man aus von der Unterschiedenheit beider. Sittlichkeit im Sinn der ethischen Frage ist ferner etwas Anderes als Kongruenz



des menschlichen Handelns mit dem was man landläufig "Sitte" nennt d.h. mit einer mehr oder weniger verbreiteten Gewohnheit. Mag auch diese Kongruenz weithin stattfinden, mag sich eine ethische Richtung für die etwa die Namen Höfding und Paulsen bezeichnend sein mögen, einer Identifikation der beiden Begriffe zuweilen genähert haben, so hat es doch niemand unternommen, Sittenlehre im Ernst in Sittenkunde aufgehen zu lassen und zu bestreiten, dass unsittliche Sitten einerseits und andererseits sittliche Durchbrechung der Sittenmöglichkeiten sind, mit denen die Ethik zu rechnen hat. Und Sittlichkeit im Sinn der ethischen Frage ist drittens etwas Anderes als Kongruenz mit den bestehenden Staatsgesetzen, also als Legalität. Mag die Staatsgesetzlichkeit mit ihrer handgreiflichen Allgemeingiltigkeit etwa nach Jerem. Bentham († 1832) als der prägnanteste Ausdruck für jene Stetigkeit menschlichen Handelns nach der die Ethik fragt, aufgefasst werden und mag die Moralität nach H. Cohen sich selbst verstehen wollen als immanente Kraft der Legalität, mag vielleicht eine unendliche Annäherung zwischen Sittlichkeit und Recht die Vorstellung sehr vieler positivistischer und idealistischer Ethiker sein, so ist doch eine einfache Gleichung zwischen Ethik und Jurisprudenz zu behaupten bis jetzt noch niemandem eingefallen. Es wäre eben das Ende oder das Nochnichtangefangenhabe der ethischen Frage, wenn man sie mit der psychologischen, der geschichtlichen, der juridischen Problematik, der der Begriff der menschlichen Handlung allerdings auch unterliegt, wirklich und restlos vereinerleien wollte und könnte. Die ethische Frage fragt, gewiss in voller Aufmerksamkeit gegenüber den Stetigkeiten menschlichen Handelns, nach denen jene andern Wissenschaften fragen, aber grundsätzlich sie alle transzendierend (wie weit sie mit diesem Transzendieren ernst macht, ist eine Frage für sich) nach dem Ursprung aller Stetigkeit, nach der Richtigkeit der natürlichen, geschichtlichen, rechtlichen Regel, nach der Würde, die eine menschliche Handlung zur Handlungsweise erhebt, die ihr den Anspruch gibt, als regelmässig aufzutreten, sich wiederholen zu dürfen, ja für Andere vorbildlich zu sein. Diese Frage ist durch den Verweis auf jene andern Stetigkeiten noch nicht erledigt, sondern gerade durch die Einsicht in jene andern Stetigkeiten ist diese Frage gestellt. Gelten sie denn? das ist die ethische Frage. Eben die Geltung alles für das menschliche Handeln Gültigen, der Ursprung aller Stetigkeiten, die Würde alles Allgemeinen, die Richtigkeit aller Regeln ist die Sittlichkeit oder die Güte menschlichen Handelns, nach dem die Ethik fragt.- Wir haben uns in diesem ersten Paragraph klar zu machen, in welchem bestimmten Sinn wir uns auf dem Boden der Theologie mit dieser Wissenschaft zu beschäftigen haben.

2. Es versteht sich nicht von selbst, dass es in der Theologie eine besondere Disziplin gibt, die diesen Namen trägt und die sich dieser Aufgabe zuwendet, dass wir in der Theologie irgendwie ausserhalb der Dogmatik auch noch Ethik zu treiben haben. Und die Frage, ob und in welchem Sinn dieses enzyklopädisch zu begründen ist, gehört keineswegs wie E. V. Meyer (Ethik S. 192) etwas geringschätzig meint, bloss "zu dem alten Inventar der theolog. ethischen Literatur" sondern sie ist, wie sie auch beantwortet werde, für den Charakter





und die Richtung des Unternehmens, diese Disziplin zu behandeln, bedeutsam genug, dass wir uns einer Verständigung darüber nicht entziehen dürfen. Wir hören und prüfen zunächst, wie diese Frage bisher beantwortet worden ist.

Theologische Ethik gab es keineswegs von jeher. Gelegentlich, in Traktaten über einzelne konkrete Probleme (ich denke bes. an Tertullian) in exegetischen und homiletischen Exkursen, an bestimmter Stelle auch der dogmatischen Untersuchungen und Darstellungen ist zwar die Frage nach der Güte menschlichen Handelns von den Theologen von Anfang an gestellt und beantwortet worden. Die älteste eigentliche Ethik dürften wir in der so betitelten Schrift des Basilus v. Cäsarea, einer bunten Sammlung von 80 christlichen Lebensregeln zu erkennen haben. Als systematische und von der Entwicklung des christlichen Credo gesonderte Arbeit steht neben einigen kleineren Schriften Augustinus die Schrift des Ambrosius, *De officiis* (ca. 391) doch im Altertum recht vereinzelt da. Bezeichnend für sie ist einmal, dass sie sich nach Titel, Form und Inhalt ziemlich eng an das heidnisch-klassische Vorbild des Cicero anschliesst, sodann dass sie sich immer wieder als eine Lebensanweisung nicht sowohl für den Christen als solchen und im allgemeinen als vielmehr für den künftigen Kleriker gibt, in der auch Mahnungen wie die nicht fehlen (I 73f), dass man auf der Strasse weder mit der Langsamkeit eines umhergetragenen Götzenbildes einherwackeln, noch mit der Schnelligkeit eines gehetzten Wildes laufen solle. Die Voraussetzung auf Grund deren es zu einer selbständigen christlichen Ethik gekommen ist, ist schon bei Basilus zweifellos die Vorstellung von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer evidenten menschlichen Heiligkeit, eines im Klerus und dann vor allem im Mönchsstand vertretenen vollkommenen Christenstandes und das Bedürfnis, diese evidente Heiligkeit nun auch zu beschreiben und zu normieren. Kein Wunder, dass Aristoteles und der Stoa einlenken musste, eine Folgerscheinung, für die etwa der Name Gregor d. Gr. als repräsentativ genannt werden mag, der die 4 antiken Kardinaltugenden ausgerechnet in das Buch Hiob hinein zu interpretieren wusste. Die mittelalterliche christliche Ethik in nuce findet man darum nicht in einem Lehrbuch, sondern in der berühmten Regel des Benedikt von Nursia (Ende des 6. Jahrh.) oder am Ende des Mittelalters etwa in der dem Thomas von Kempen zugeschriebenen *Imitatio Christi*. Aber auch eine umfassende und rein wissenschaftliche Darstellung der Ethik, wie die, die Thomas von Aquino im zweiten Teil seiner Summe theol. unter den Titeln *De actibus humanis in universali* und *in particulari* gegeben, hat ihrer Grundlage ebenso unzweideutig in Aristoteles wie ihre Spitze und ihren eigentlichen Skopus in der vita religiosa in jenem engsten Sinn des Begriffs, nämlich im Leben des Geistlichen und des Klostermenschen. Die Tendenz zur Verselbständigung der ethischen Fragestellung ist bei Thomas unverkennbar vorhanden, noch scheinen aber auch Hemmungen dagegen vorhanden zu sein, denn faktisch hat er sie doch nicht ausserhalb sondern innerhalb der Dogmatik und ihrer Fragestellung grundsätzlich untergeordnet zur Darstellung gebracht. Luther mit seinem Sermon von den guten Werken (1520) wird man ja gewiss nicht als reformatorisches Vorbild einer selbständigen





theologischen Ethik in Anspruch nehmen wollen und das starke ja sogar primäre Interesse des Calvin an der ethischen Frage genommen hat, hat ihn so wenig wie Melanchthon gehindert, die Besprechung der ethischen Problematik dem Gang seiner Dogmatik einzugliedern. Es waren Epigonen der Reformation, die allmählich die Dinge anders zu sehen begannen. Auf jener fatalen Grenze, auf der der Calvinismus zum Puritanismus wird, hat zuerst (schon 1529 der Lutheraner Thomas Venatorius De virtute christianae libri tres) 1577 Lambert Danäus in Genf seine Ethices christianae libri tres geschrieben. Ihm folgt dann 1634 des Lutheraners Georg Calixt Epitome theologiae moralis. Um dieselbe Zeit - es ist die Zeit des Jesuitismus in der katholischen, des Pietismus in der protestantischen Kirche, in der Philosophie die Zeit des Einbruchs des Cartesianismus mit seiner Neuentdeckung der Schöpferrolle des menschlichen Subjekts, in der Kunst die Zeit des Barocks mit dem faustischen Pathos seines Ausdruckwillens - beginnt das Interesse an der christlichen Moral bei den katholischen, lutherischen und reformierten Theologen ein ganz neues spezifisches Gewicht zu bekommen, beginnt die Unterscheidung: theologia dogmatica und theologia moralis sich allgemein durchzusetzen. Im 18. Jahrh. schon hat die Moraltheologie unverkennbar die Führung übernommen. Finden wir dann bei Schleiermacher Glaubens- und Sittenlehre des Christentums wieder in ein gewisses Gleichgewicht und in gegenseitige Beziehung gebracht, so darf doch nicht übersehen werden, dass dies im Rahmen und auf Grund einer beiden grundsätzlich übergeordneten Geisteswissenschaft geschieht, die Schleiermacher wiederum eben - Ethik nennt, eine Auffassung, die 100 Jahre später in verschiedenen Modifikationen von W. Herrmann ebenso wie von E. Troeltsch bestätigt und neu aufgenommen wird. Es ist dann freilich im 19. Jahrhundert neben vielen einfachen Nebeneinanderstellungen von K. J. Nitzsch und später von Martin Köhler und von H. H. Wendt auch der Versuch erneuert worden, die Ethik nach dem Vorbild des Thomas und der Reformatoren in die Dogmatik einzugliedern. Für die Tendenz der Zeit ist doch zweifellos viel bezeichnender der umgekehrte Versuch von R. Rothe, entsprechend seiner Theorie von dem allmählichen Verschwinden der Kirche im Staate die Dogmatik, abgesehen von der ihr zugewiesenen kümmerlichen Rolle einer Darstellung der Theologie der Bekenntnisschriften, gänzlich in die Ethik aufzulösen. Es wird sich zeigen müssen, - ich denke hier an E. Hirsch auf der einen, an Gogarten und Bultmann auf der andern Seite - ob die Erneuerung des Interesses an der ethischen Aufgabe der Theologie infolge der Kierkegaard-Renaissance der letzten 10 Jahre schliesslich nicht ebenfalls in der Richtung von R. Rothe wirksam werden wird. Soweit in den Umrissen die Geschichte des Problems.

Denn die verhältnismässige Neuheit der ganzen Verselbständigung der Ethik in der Theologie samt der ihr folgenden Tendenz zur gänzlichen Aufsaugung der Dogmatik in die Ethik weist auf ein Problem hin. Nehmen wir vorweg an es sei so, dass die Theologie in irgend einem Zusammenhang und in irgend einem Sinn auch die Frage nach der Güte des menschlichen Handelns zu erörtern habe - ist es denn sachgemäss und ratsam, wenn sie dies in Form einer besondern, von der Dogmatik unterschiedenen Disziplin tut? - Es könnte dabei erstens der



negative Akzent den bei dieser Unterscheidung die Dogmatik bekommt - als redete sie nicht auch als redete sie nicht gerade von der Güte menschlichen Handelns - eine Entleerung der Aufgabe der Dogmatik bedeuten, die von dieser aus allen Ernstes beanstandet werden müsste. Ist es denn wirklich so, wie de Wette (Lehrb.S.1) meint: dass in der Glaubenslehre unsere Erkenntnis sich glaubend und ahnend zur ewigen Wahrheit erhebt, in der Sittenlehre aber das Gesetz aufgezeigt wird, nach dem unsere Tatkraft im Leben Zwecke verwirklicht? Oder wie Schlatter (Ethik S. 30) sagt: dass der Dogmatiker unser Bewusstsein aufklärt, der Ethiker aber in unsern Willen Licht bringt? Oder nach G. Wünsch (Theol. Eth. S. 66): dass die Dogmatik schildert, wie geglaubt, die Ethik aber wie gehandelt werden soll auf Grund der Tatsache des Heiligen? Ist die "ewige Wahrheit" nicht in sich zweckvoll, das "aufgeklärte" Bewusstsein nicht in sich Wille, der Glaube nicht in sich Tat - was sind sie dann? In welchen Verdacht, ein müssiges Gedankenspiel zu sein, rückt dann die Dogmatik? Sollte sie sich diese und ähnliche Disjunktionen wirklich gefallen lassen, dann hätte sie allerdings Anlass zugunsten der Ethik vom Schauplatz abzutreten. Es könnte aber auch sein, dass sie abzutreten gar nicht in der Lage ist, weil sie einer Aufgabe nachzugehen hat, die ihr die Ethik mit ihrer Frage nach der Güte des menschlichen Handelns abzunehmen durchaus nicht in der Lage ist, die aber andererseits dieses Anliegen der Ethik durchaus und auf der ganzen Linie in sich schliess sodass mit Thomas und den Reformatoren, denen sich also auch einige von den Neuern angeschlossen haben, die Notwendigkeit und Möglichkeit einer selbständigen theologischen Ethik von der Dogmatik aus resolut in Abrede zu stellen wäre. - Und nun könnte zweitens und umgekehrt der positive Akzent, den bei jener Unterscheidung die Ethik bekommt, zum vornherein sich als Fehlerquelle erweisen für den Sinn, in dem die Güte des menschlichen Handelns doch allein Gegenstand der Theologie sein kann. Wer Dogmatik und Ethik grundsätzlich unterscheidet, der nimmt es auf sich, zu zeigen, dass und inwiefern den beiden wirklich eine verschiedene Fragestellung und Methode zu Grunde liegt. Was bei diesem Nachweis herauskommt, ist aber, soweit das Auge reicht, recht bedenklich. Nach Schleiermacher (Chr.Sitte S.23) hat die Dogmatik zu fragen: "Was muss sein, weil die religiöse Form des Selbstbewusstseins der religiöse Gemütszustand ist"? die Ethik dagegen: "Was muss werden aus dem religiösen Selbstbewusstsein und durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewusstsein ist"? Wir fragen: Wie kommt man in der Theologie dazu, das religiöse Selbstbewusstsein als seiend, als gegebene Grösse und zwar als gegebenen methodischen Ausgangspunkt zu setzen? Und wenn man das tut - wird die Beschreibung dessen, was aus diesem religiösen Selbstbewusstsein und durch dasselbe werden soll, nun wirklich theologische Ethik, theologische Bestimmung der Güte menschlichen Handelns sein oder nicht ganz etwas Anderes? Nach A. Ritschl (R.und Vers.2 IVS.14) begreift die Dogmatik "alle Bedingungen des Christentums in dem Schema der Abhängigkeit von Gott, die Ethik, indem sie diese Erkenntnis voraussetzt, begreift das Gebiet des persönlichen und gesellschaftlichen christlichen Lebens in dem Schema der persönlichen Selbständigkeit", Wir fragen: Wie kommt man in der Theologie dazu, christliches Leben als solches zu begreifen? Und in welchem Sinne mag persönliche Selbständigkeit





Gegenstand einer wirklich theologischen Ethik zu lernen verdienen? Nach Th. Haering (D.Chr.L.S.9f) "zeigt die Glaubenslehre, wie uns das Reich Gottes als Gabe Gottes im Glauben an Christus zu gewissem persönlichem Besitze wird, die Sittenlehre, wie uns dieser Glaube Antrieb und Kraft ist, an der in jener Gabe enthaltenen Aufgabe mitzuarbeiten, dass das Reich Gottes verwirklicht werde, immer mehr zu uns und durch uns komme, hier zeitlich und dort ewig". Wir fragen: Wie kommt man in der Theologie dazu, den Glauben an Christus als Kraft und Antrieb zur Mitarbeit an der Verwirklichung des Reiches zu "zeigen"? Wird der Antrieb und die Kraft auf die man "zeigen" kann, nicht etwas ganz Anderes sein als der Glaube und die Ethik, die sich hier "zeigen" zu können getraut, nicht etwas ganz Anderes als theologische Ethik? Nach O. Kirn (Grundr.d.E.S.1) fasst die Dogmatik "das christliche Leben nach seiner Begründung auf Gottes Heilsoffenbarung, also unter dem Gesichtspunkt der gläubigen Rezeptivität, die Ethik aber dasselbe "nach seiner tätigen Entfaltung, also unter dem Gesichtspunkt der gläubigen Spontaneität" ins Auge. Wir fragen: wie wohl Dogmatik sowohl wie Ethik das christliche Leben das doch nach Col. 3, 3 verborgen sein soll in Gott, ins Auge zu fassen bekommen mag und ob wohl die Darstellung dessen, was man als "gläubige Spontaneität" in der Tat ins Auge fassen kann, wirklich theologische Ethik zu heissen verdienen wird? Nach Schlatter (S.30) verhält es sich folgendermassen: Die Dogmatik gewinnen wir dann, "wenn wir auf das achten, was wir geworden sind und an uns wahrnehmen, die Ethik dann, wenn wir uns das verdeutlichen, was wir werden und aus uns machen sollen. Nachdem uns der Dogmatiker Gottes Werk gezeigt hat, das für uns und in uns geschehen ist --- zeigt uns der Ethiker unser Werk, das uns deshalb zugeteilt ist, weil wir Gottes Werk sind". Wir fragen: Was heisst denn in der Theologie "auf etwas achten", "etwas wahrnehmen", "sich etwas verdeutlichen", "zeigen"? Dürfte es die Eigenart des theologischen Wahrnehmens und Zeigens nicht etwa mit sich bringen, dass von einer solchen handfesten Verteilung des Problems in Gottes Werk und unser Werk gar nicht die Rede sein kann, dass die Wahrnehmung dessen was wir werden und aus uns machen wollen, das Zeigen auf unser Werk (bei aller Beteuerung, dass wir selbst Gottes Werk seien) zu einer theologischen Ethik nie und nimmer führen kann? Nach Carl Stange (Dogm.I S.50 f.) weist die Dogmatik im Blick auf alle einzelnen Aussagen des christlichen Glaubens nach, dass das in der Symbolik festgestellte Wesen des Christentums dem Ideal entspricht, das die Religionsphilosophie als das Wesen der Religion überhaupt erwiesen hat, sie weist nämlich nach, dass das Christentum Offenbarungsreligion ist. Die Ethik nun führt denselben Nachweis im Blick auf die Wirkung, die das Christentum auf die Gestaltung des geschichtlichen Lebens ausübt. Eine geschichtliche Erscheinung einer bestimmten Form geschichtlichen Lebens muss sich ja als Auswirkung des Wesens darstellen, das dieser bestimmten Form des geschichtlichen Lebens eigen ist. Indem die Ethik solche Auswirkungen beschreibt, die nur als Auswirkungen des Wesens eben des Christentums zu verstehen sind und das Christentum als das Wesen das diese Auswirkungen hervorbringt, führt auch sie den Nachweis, dass das Christentum Offenbarungsreligion ist. Wir fragen: angenommen, dieser Nachweis sei überhaupt ein in sich sinnvolles Unternehmen,





angenommen also, es sei möglich, sich mit Schleiermacher auf jene überlegene Plattform zu stellen, von der aus das Christentum als eine "bestimmte Form des geschichtlichen Lebens" eingesehen und mittelst eines Idealbegriffs von Religion an andern solchen "Formen des geschichtlichen Lebens" gemessen werden könne - wie aber kommt man als Theologe dazu (unser Einwand gegen Stange ist derselbe wie der gegen alle vorher Genannten) die Kontinuität zwischen der "Erscheinung" und dem "Wesen" dieser "bestimmten Form des geschichtlichen Lebens" festzustellen? Ueberträgt sich denn der Charakter des "Wesens" des Christentums: dass es Offenbarung ist, so selbstverständlich auf die "Erscheinung" auf seine geschichtliche Auswirkung, dass aus dieser jene ohne weiteres abgelesen werden kann? Wie wird eine nun wirklich und ehrlich der "Erscheinung" sich zuwendende Ethik den Anspruch begründen, theologische Ethik zu sein? (Originelle Vertretung desselben Standpunktes v. Palmer, Moral des Christentums S.21f). Wir halten alle diese Versuche, Dogmatik und Ethik methodisch zu unterscheiden, darum auch von der Ethik aus betrachtet für bedenklich, weil dabei mit grosser Regelmässigkeit ein bedenklicher Wechsel in der Blickrichtung, eine bedenkliche Vertauschung des Subjekts mit einem andern Subjekt, nämlich Gottes mit dem Menschen stattfindet, was merkwürdigerweise gerade in der Formel von Schlatter am krasseste in die Erscheinung tritt. Diese bedenkliche Vertauschung beruht aber auf der bedenklichen Vermutung, als sei die Theologie durch die Offenbarung in die Lage versetzt, von Gott und vom Menschen in einem Atemzug, zu reden, und zwar ganz und gar zu Gunsten des Menschen, also dem Blick auf den heiligen Gott einen zweiten Blick auf den heiligen Menschen folgen zu lassen. Eben auf Grund dieser Voraussetzung ist es ja wie wir sahen, in der alten Kirche, nicht ohne Anleihen bei Cicero und Aristoteles, zu einer theologischen Ethik gekommen. Diese Vermutung und die auf ihr beruhende Vertauschung bedeutet aber ganz einfach die Preisgabe der Theologie. Die Theologie ist Theologie, wenn und sofern sich ihre Aussagen auf die Offenbarung beziehen. Die Offenbarung ist aber die Offenbarung Gottes und nicht des frommen Menschen. Wechselt sie nun, und wäre es unter Berufung auf die Offenbarung, die Blickrichtung, bezieht sie sich auf einmal auf die "gläubige Spontaneität", auf das was wir werden und aus uns machen wollen, auf die Auswirkung des Wesens des Christentums und wie diese Formeln alle lauten, so wendet sie sich in Wirklichkeit von der Offenbarung ab, so hört sie auf Theologie zu sein. Die vermeintliche Erweiterung ihres Gegenstandes bedeutet in Wirklichkeit dass er ihr verloren geht. Den Beleg dafür bieten die vorhin beiläufig aufgeführten Definitionen der Dogmatik, auf die wir hier nicht näher eintreten können, von denen aber zu zeigen wäre, dass sie nicht minder misslich sind, als die der Ethik. Es kann ja nicht anders sein als dass eine so definierte Ethik auch die Dogmatik und sicher die ganze übrige Theologie in Mitleidenschaft ziehen muss. Die Theologie ist die Darstellung der Wirklichkeit des sich an den Menschen richtenden Wortes Gottes. Diese Darstellung stellt sie vor drei verschiedene Aufgaben: sie fragt als Exegese nach der Offenbarung dieses Wortes in der heiligen Schrift; sie fragt als Dogmatik nach der notwendigen Beziehung des Inhalts der heutigen Predigt der Kirche zu diesem in der Schrift offenbarten Worte: sie fragt als Homiletik



nach der notwendigen Beziehung der Form der heutigen Predigt zu diesem Worte. Die Aufgaben dieser drei eigentlichen Disziplinen der Theologie sind verschieden, wesentlich historischen Charakter hat die erste, wesentlich dialektisch-kritischen die zweite, wesentlich technologischen Charakter die dritte. Die Fickrichtung aber und das Subjekt von dem die Rede ist, sind dieselben. Exegese, deren Gegenstand wirklich die frommen Persönlichkeiten der Propheten und Apostel oder auch Jesu selbst, eine Dogmatik, deren Gegenstand wirklich das fromme Selbstbewusstsein, eine Homiletik, deren Gegenstand wirklich die Frömmigkeit des Predigers und seiner Gemeinde geworden sein sollte, hat eben damit aufgehört Theologie zu sein. Sie hat dann den Boden unter den Füßen verloren, auf dem der Theologie ein ihr eigentümlicher Gegenstand auf eine ihr eigentümliche Weise gegeben ist. Denn jene Definition der Theologie lässt sich nicht ebenso gut auch umkehren. Theologie ist also nicht Darstellung der Wirklichkeit des an den Menschen sich richtenden Wortes Gottes und Darstellung der Wirklichkeit des Menschen an den sich das Wort Gottes richtet. Das ist freilich auch eine Wirklichkeit und es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass die Theologie in keiner von ihren Hauptdisziplinen an ihr vorübergehen kann. Sie kennt ja auch die Wirklichkeit des Wortes Gottes nur als die Wirklichkeit des an den Menschen sich richtenden Wortes Gottes und kann von dieser Bestimmung ihres Gegenstandes keinen Augenblick abstrahieren. Eben darum kann man sagen, dass nicht nur die Dogmatik, sondern die Theologie überhaupt das Problem der Ethik von Haus aus und auf der ganzen Linie in sich schliesst. Aber der Mensch an den sich das Wort Gottes richtet, kann in der Theologie nirgend zum Thema, zum Subjekt, von dem geredet wird, werden. Er ist nicht, er ist in keinem Sinn ein zweiter Gegenstand der Theologie, an den dann auch mit einer Umwendung des Blickes heranzutreten wäre. Wo dieser Uebergang eintritt, wo Fragen wie die möglich werden: was wir werden und aus uns machen wollen, da ist der Tod im Topf! Denn die Wirklichkeit des Menschen, den das Wort Gottes anredet, sie befindet sich, so gewiss die Theologie sie keinen Augenblick aus dem Auge verlieren darf und kann, mit der Wirklichkeit des Wortes Gottes selber keineswegs auf derselben Ebene, sodass eine solche Koordination der Betrachtung von oben und von unten, wie sie in den besprochenen Formeln der Neuern vorgesehen ist, möglich wäre. So mögen Rezeptivität und Spontaneität, so mögen Gabe und Aufgabe, so mögen Inneres und Aeusseres, so mag Sein und Werden sich koordinieren lassen, so lässt sich aber nicht koordinieren Gott und Gottes Wort auf der einen und der Mensch auf der andern Seite. Es ist nicht wahr, dass diese zweite Wirklichkeit jener ersten etwa als zweiter Pol in irgend einem Spannungsverhältnis gegenüberstehe. Es ist nicht wahr, dass der fromme Mensch am Kommen des Reiches Gottes mitzuarbeiten habe, sondern - und das ist etwas ganz Anderes - um das Kommen des Reiches Gottes hat er zu beten. Es ist nicht wahr, dass er sich zum Worte Gottes verhalte wie das Subjekt zum Objekt. Das Alles sind Vorstellungen, die nur möglich sind auf Grund der die alte katholische Kirche ruinierenden Ansicht von der Synthese und Kontinuität zwischen Natur und Uebernatur, die ein Wiedereindringen des Heidentums in die Kirche bedeutete. Sondern die Wirklichkeit des durch das Wort Gottes angeredeten Menschen





verhält sich zu der Wirklichkeit des Wortes Gottes selbst wie das Prädikat sich zum Subjekt verhält, d.h. sie ist diese Wirklichkeit nie und nirgends und in keiner Hinsicht an sich, sondern eben nur als mitgesetzt in jener. Sie ist nur von jener aus ausfindig zu machen, man kann von ihr nur reden, indem man von jener redet. Christen gibt es nur in Christus, nicht an sich, nur von oben, nicht von unten gesehen, nur im Glauben, nicht im Schauen, also gerade nicht so wie es Mohammedaner und Buddhisten und Atheisten, wie es Katholiken und Protestanten gibt. Redet man von Christen und Christentum und Christlichkeit in diesem letzteren Sinn - und das können wir alle schon der Kürze halber weithin nicht vermeiden - dann muss man sich bewusst sein, dass man von der christlichen Welt redet, die wahrlich Welt, Kosmos im Sinn des Johannesevangeliums ist, wie die ganze übrige Welt. Man redet dann eben typisch untheologisch. Warum soll man nicht auch untheologisch vom Christentum reden statt von Christus? zweifellos: auch der fromme Mensch, auch der Christ an sich kann ein dankbarer, interessanter und lehrreicher Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein. Es gibt sogar eine ganze der Exegese, der Dogmatik und der Homilektik in gleicher Weise unentbehrliche theologische Hilfsdisziplin, nämlich die Kirchengeschichte, in der scheinbar, dialektisch, der Belehrung halber, er, der christliche Mensch als solcher, zum Gegenstand auch der theologischen Forschung wird. Aber gerade die Kirchengeschichte macht es nolens volens wahrhaftig sichtbar, dass dieser christliche Mensch nicht an sich der von Gottes Wort angesprochene Mensch ist, dass von seiner evidenten Heiligkeit, und wenn er Augustin oder Luther hiesse, wirklich nie und nirgends die Rede sein kann. Gerade sie weist auf, dass der Christ und das Christentum an sich Phänomene im Kosmos neben vielen anderen Phänomenen sind. Gerade sie mit ihrer dialektisch gemeinten untheologischen Fragestellung macht deutlich, dass theologisch gefragt und geantwortet werden müsste, wenn es darum ginge, den Christen etwa noch als etwas Anderes denn als einen Teil und Träger des Kosmos zu verstehen. Darum geht es nun aber offenbar, wenn in der Theologie nach der Güte menschlichen Handelns gefragt wird. Wir haben im ersten Absatz unseres Paragraphen gesehen, dass diese Frage von Haus aus die Fragen der Psychologie sowohl wie der Geschichts- wie der Rechtswissenschaft transzendiert. Offenbar muss sie das auch in der Theologie tun, wo unter Güte konkret jedenfalls etwas in der Richtung des Begriffs Gottgemässheit zu verstehen sein wird. Es gibt allerdings auch in der Theologie in methodischer Fortsetzung der Linie der Kirchengeschichte und in Analogie zu jenen im ersten Absatz genannten profanen Disziplinen die Hilfswissenschaften der Religionspsychologie, der religiösen Volkskunde und des Kirchenrechts. Soll es nun in der Theologie Ethik geben, soll hier in irgend einem Sinn nach der Güte oder Gottgemässheit menschlichen Handelns gefragt werden, so kann diese Frage weder mit der religionspsychologischen, noch mit der Frage der relig. Volkskunde, noch mit der des Kirchenrechts zusammenfallen, sie kann ihnen und damit der Kirchengeschichte aber auch nicht methodisch an die Seite treten. Ihr Gegenstand kann nicht das christliche gottgemässe und insofern gute Leben des Menschen als solches sein, sondern, in jenen Begriffen unseres ersten Absatzes geredet: die Richtigkeit seiner





Christlichkeit, ihre Geltung, ihr Ursprung und ihre Würde als solche. Sie kann die Güte menschlichen Handelns nicht anderswo suchen als in der Güte des an den Menschen sich richtenden Wortes, Sie wäre nicht nur nicht Theologie, sondern auch nicht Ethik, wenn ihr Verhältnis zur Dogmatik, wenn ihre Fragestellung in der Weise bestimmt werden sollte, wie wir es uns von den angeführten theologischen Autoren haben sagen lassen und wie es durch die nicht allzu glückliche Geschichte des Problems allerdings nahe genug gelegt ist.

3. Die Antwort auf die Frage nach einer der Sache vielleicht besser entsprechenden enzyklopädischen Eingliederung der Ethik in die Theologie finden wir am besten, indem wir nun selbständig zu überlegen versuchen, ob und wiefern denn die Ethik tatsächlich im Aufgabenkreis der Theologie liegen möchte.- Wir definierten die Theologie als Darstellung der Wirklichkeit des an den Menschen sich richtenden Wortes Gottes. Wir sahen, dass sich dieses Thema nicht in zwei Themata Gott und der Mensch zerfallen lässt, dass sich also so die theologische Ethik nicht begründen lässt, als ob, nachdem von dem was Gott für uns an uns und in uns getan, hinreichend die Rede gewesen, nun endlich auch das Andere zur Sprache gebracht werden müsse: was wir selber zu tun haben. Wahrhaftig nicht aus Gleichgültigkeit gegen das was mit dieser zweiten Frage gemeint ist, lehnen wir sie ab, aber weil wir sie, in dieser Abstraktion als zweite der ersten gegenübergestellt, weder als theologische, noch wie wir zuletzt sahen, als ethische Frage ernstnehmen können. Aber trete wir nun dem was mit ihr gemeint sein könnte näher. Es ist offenbar innerhalb der Theologie im besonderen die Dogmatik, der gegenüber das Anliegen der Ethik angemeldet ist. Die Dogmatik ist die Wissenschaft vom Inhalt der christlichen Predigt, nämlich von der Beziehung der Predigt zum offenbarten Worte Gottes. Das Anliegen der Dogmatik besteht darin, dass in der christlichen Predigt das Wort Gottes zum Gehör komme. Sie stellt die Wirklichkeit des Wortes Gottes dar im Reflex der allseitigen Bewegung des frommen Menschenwortes durch diesen seinen Gegenstand, seinen Ursprungs- Beziehungs- und Zielpunkt. Wie sollte sie dabei je aus den Augen verlieren dürfen und können - an den Menschen richtet sich ja auch das Menschenwort der Predigt - dass die Wirklichkeit des Wortes Gottes, die sie bei ihren dialektischen Entwicklungen auf der ganzen Linie für sich selber muss reden lassen - die Wirklichkeit des vom Menschen wirklich gehörten, den Menschen wirklich angehenden, in Anspruch nehmenden und mit Beschlag belegenden Wortes ist? Den Menschen nämlich den existierenden d.h. also nicht bloss denkenden, sondern indem er denkt, lebenden, handelnden, irgendwie in der Tat des Wortes d.h. der vom Worte Gottes auf frischer Tat ergriffene Hörer dieses Wortes ist sein wirklicher Hörer. Man hört es nicht abseits, sondern im Akt und zwar nicht in irgend einem, sondern im Lebensakt, im Akt seiner Existenz oder man hört es gar nicht. Man hört es nicht in der Zerstreuung und wäre sie noch so tiefsinnig und geistvoll, in der man wähnt, dass es wohl wahr sei, dass es einen aber nicht angehe, dass von jemand oder von etwas anderem die Rede sei als von uns selbst. Anders denn in dieser Aktualität des wirklich gesprochenen und vernommenen Wortes kann die Dogmatik ihren Gegenstand an keiner einzigen Stelle ihres langen



Weges darstellen wollen, so weit sie sich oft scheinbar (aber nur scheinbar) von der konkreten Wirklichkeit und Lage des Menschen entfernen muss. Und wie sollte es anders sein, als dass dieser Sachverhalt dann auch an ganz bestimmter Stelle des Weges der Dogmatik ausdrücklich zur Sprache kommen muss: dort nämlich wo die Dogmatik als Lehre von der Versöhnung im besondern auch das zu sagen hat, dass das Ereignis der Versöhnung des sündigen Menschen durch Gott mit Gott ein an diesem Menschen wie er ist sich vollstreckendes wirkliches Ereignis ist, dass Gottes Gnade ihn angeht? Wer es etwa (aber das wäre allerdings sehr bedenklich) in der übrigen Dogmatik noch nicht gemerkt haben sollte, der müsste es spätestens an dieser Stelle merken: tua res agitur, oder alles ist für dich Unsinn, das Wort Gottes, dessen Wirklichkeit wir umschrieben haben, ist nicht nur geredet, sondern zu dir geredet. Du kannst nichts mehr denken, sagen noch tun, du kannst keinen Atemzug mehr vollbringen, ohne dass es so oder so Entscheidung wäre gegenüber dem dir gesagten Worte Gottes. Diese Inanspruchnahme des Menschen als solchen nennen wir in der Dogmatik die Heiligung. Eben damit, dass wir das Wort nicht nur als das Wort Gottes verstehen, nicht nur als das Wort unseres Schöpfers, nicht nur als das Wort seiner Treue und Earmherzigkeit in Christus, nicht nur als das berufende und rechtfertigende Wort und weiter nicht nur als das Wort das die Kirche begründet und das uns unsere Erlösung verheisst, damit dass wir es - das alles sollte genügen, möchte man denken - ausdrücklich und nachdrücklich auch als das heiligende Wort verstehen, haben wir das Recht zu dem Satz, dass in der Wirklichkeit des Wortes Gottes die Wirklichkeit des das Wort vernehmenden Menschen enthalten und damit die christliche Antwort auf die Frage nach der Güte menschlichen Handelns gegeben ist. Gut heisst: durch Gottes Wort geheiligt könnten wir kurz formulieren und in Erinnerung an den ganzen starken Inhalt dieses Begriffs der Heiligung das Bedürfnis nach einer besondern Ethik in der Theologie rundweg in Abrede stellen. Das ist durch die Erinnerung an den ethischen Charakter der Dogmatik überhaupt und durch die Erinnerung an die ausdrückliche Beantwortung der ethischen Frage in der Lehre von der Heiligung gesichert, dass Ethik als selbständige Disziplin neben der Dogmatik eine Unmöglichkeit ist. Ihr Anliegen ist nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besondern eigenstes Anliegen der Dogmatik selber.- Es wäre nun aber nicht wohlgetan, wenn wir es bei dieser Feststellung bewenden lassen und auf alles Weitere verzichten würden. Die ethische Frage ist offenbar nicht eine Frage neben vielen anderen, sondern in eminentem Sinn die menschliche Existenzfrage. Wie wir wollen, so - und was wir tun das sind wir. Es ist nicht so, dass der Mensch existiert und dann u.a. auch noch handelt, sondern er existiert indem er handelt. Sein Handeln, sein ex-sistere, sein Hervortreten ist seine Existenz. Die Frage, ob und inwiefern er richtig handelt ist also keine andere als die, ob er denn richtig existiert. Fragt nun die Ethik eben nach dieser Güte des menschlichen Handelns und zielt die Dogmatik ihrerseits im Ganzen und im Besonderen auf den Satz, dass das menschliche Handeln insofern gut ist, als Gott es heiligt, so ist dieser Koinzidenzpunkt jedenfalls für beide Teile von ganz einzigartiger Bedeutung. Lassen wir es zunächst dahingestellt, was es für die Ethik, die ja nicht





von Haus aus und selbstverständlich theologische Ethik ist, bedeutet dass ihr hier in der Dogmatik die Theologie, die Stimme der christlichen Kirche begegnet. Der Dogmatik jedenfalls kann es nicht gleichgültig sein, dass sie hier, im Anliegen der Ethik als ihrem eigenen Anliegen, auf die menschliche Existenzfrage stösst. Es ist allerdings nicht so - diesen Einbruch Kierkegaards in die Theologie, wie er wenn ich recht sehe, etwa bei Bultmann stattfindet, könnte ich nicht gutheissen - dass die menschliche Existenzfrage als solche auch das Thema der Theologie und der Dogmatik wäre. Ihr Thema ist das Wort Gottes und nichts sonst, aber das Wort Gottes freilich als Beantwortung nicht nur, sondern als Ursprung der menschlichen Existenzfrage. Jene alle Psychologie, Sittenkunde und Rechtswissenschaft transzendierende Frage nach dem Guten besteht und besteht darum in so unheimlicher Dringlichkeit und kommt darum wie jede echte Frage von einer heimlich im voraus gegebenen Antwort her, weil dem Menschen das Wort Gottes gesagt ist, weil das Wort Gottes sein Leben in Anspruch nimmt. Der Gegenstand der Dogmatik ist schlechterdings das Wort Gottes, der Gegenstand des Wortes Gottes aber ist schlechterdings die menschliche Existenz, das menschliche Leben oder Handeln. Dieser Sachverhalt kann nun offenbar für die Dogmatik nicht nur ein Beziehungspunkt, ein Locus neben andern sein, von dem aus sie *re bene gesta*, nachdem das Nötige dazu in der Lehre von der Heiligung gesagt ist, zur Tagesordnung übergehen könnte; sondern dass sie diesen Beziehungspunkt wirklich hat, daran hängt die ganze Entscheidung der Frage, ob sich ihre Darstellung der Wirklichkeit des Wortes Gottes von einer in der Haltung eines Zuschauers entworfenen Metaphysik unterscheidet, die als solche, als Darstellung einer nicht existentiell gehörten, den Menschen nicht angehenden, ihn nicht in Anspruch nehmenden, nicht zur Verantwortung ziehenden Wirklichkeit bei allem möglichen Tiefsinn, bei allem möglichen Reichtum ihres Inhalts auf keinen Fall die Wirklichkeit des Wortes Gottes wäre. Gott ausserhalb der Beziehung zu unserer Existenz verstanden, ist eben und wenn er der dreieinige Gott von Nicaea und wenn er der vollständig umschriebene Gott Luthers und Calvins wäre nicht Gott, sondern ein menschlicher Götze, nicht der Gottesbegriff, sondern Begriffsgott. Es steht nun freilich nicht in unserer Macht, der Dogmatik diese Beziehung auf die Wirklichkeit des Menschen zu geben, so wenig es in unserer Macht steht, die Darstellung der Dogmatik Darstellung der Wirklichkeit des Wortes Gottes sein zu lassen. Beides tut Gott ganz allein und selber nach seinem souveränen Wohlgefallen. Es ziemt aber der theologischen Wissenschaft hier wie überall zu Gottes Dienst bereit zu sein, welches dann auch sein Wille sein möge. Wie die Dogmatik Massregeln ergreifen kann und ergreift, um der Zerstreuung des menschlichen Denkens, das sich der Aufmerksamkeit auf das Wort immer wieder entziehen möchte, wenigstens einigermaßen zu wehren, so kann sie Massnahmen ergreifen, um derselben Zerstreuung wenigstens einigermaßen zu wehren, wenn sie vergessen möchte, dass es sich um das an den Menschen sich richtende Wort handelt. Sie kann sich einmal darum bemühen, dieser Zerstreuung passim, durchgehend entgegenzutreten. Sie wird zweitens nicht versäumen, die Lehre von der Heiligung mit dem Nachdruck vorzutragen, die ihr gebührt, weil hier die Frage nach





dem Gegenstand des Wortes Gottes brennend wird. Sie wird aber drittens wohl daran tun, sich eingedenk dessen, dass sie Menschenwerk ist und eingedenk des klassischen Vorbildes des Ueberganges von Röm. 11 zu Röm. 12, 1 sich nicht darauf versteifen, dass alles Nötige schon gesagt sei, sondern - an dieser Stelle geradezu einer ganzen Hilfswissenschaft Raum zu geben, die die Lehre von der Heiligung noch einmal selbständig aufnimmt und in ihrem eigenen Zusammenhang in allen ihren Konsequenzen entwickelt. Die Anerkennung der Notwendigkeit einer solchen Hilfswissenschaft bedeutet ein gerade an dieser Stelle sehr angebrachtes durch die Tat bewiesenes Demutsbekenntnis der Theologie. Indem sie ihr entscheidendes Wort, das Wort vom Hören des Wortes in der Tat noch einmal sagt, als hätte sie es noch nicht gesagt, anerkennt sie, dass ihr entscheidendes Wort nicht das entscheidende Wort ist. Sie weist mit dieser Wiederholung daraufhin, dass gerade im entscheidenden Punkt alle Theologie nicht Meister - sondern bestenfalls Gesellenarbeit sein, dass von einem dogmatischen System als in sich selbst genügsamer Darstellung des hohen Gegenstandes nicht die Rede sein kann. Sie hat nicht vom Himmel herabgeredet und wenn sie es noch so gut gemacht hätte, sondern auf Erden und darum muss sie noch einmal sagen, was nur Gott selber ein für allemal gesagt haben kann. Solche Hilfswissenschaften kennt die theologische Enzyklopädie bekanntlich auch an anderer Stelle und es würde sich wohl zeigen lassen, dass sie alle in irgend einem Sinn die Bedeutung eines ganz ähnlichen Vorbehalts der Theologie gegen sich selber haben. So treten Einleitung ins A. und N.T., vorderasiatische und hellenistische Religionsgeschichte, Palästinakunde als Hilfswissenschaften neben die Exegese, so Liturgik, Katechetik usw. neben die Homiletik so schon Dogmengeschichte und Symbolik neben die Dogmatik, speziell neben die Prolegomena zur Dogmatik, so die Kirchengeschichte als Hilfswissenschaft neben alle drei theologischen Disziplinen. Eine solche Hilfswissenschaft der Dogmatik ist nun auch die Ethik. Keine metabasis eis allo genos darf hier stattfinden - das ist es, was wir als den Fehler der üblichen Unterscheidung zwischen Dogmatik und Ethik erkannt haben und was gerade zu vermeiden ist. Aufgabe und Methode der Ethik sind dieselben wie die der Dogmatik: es geht um die Besinnung auf das Wort Gottes als den überlegenen Sinn und Gegenstand und Träger der christlichen Predigt in Form der Kritik des frommen Menschenwortes - nun aber speziell um die Besinnung darauf, dass dieses Wort Gottes, das in der christlichen Predigt verkündigt und vernommen werden soll, den Menschen in ganz bestimmter Weise in Anspruch nimmt. Es war ja, wir denken nochmals an das Vorbild der paulinischen Briefe bes. des Römerbriefes an sich sehr wohl am Platz, wenn schon die alte Kirche dem Problem der Ethik jene qualifizierte Aufmerksamkeit schenkte. Es steckte auch in jener ganzen neuzeitlichen Emanzipation der Ethik gegenüber der Dogmatik nicht nur ein berechtigtes Anliegen und in ihrem Ueberwuchern eine Nemesis und geschichtlich wohlverständliche Reaktion gegenüber dem Sündenfall vor dem keine Dogmatik sicher ist, dem Sündenfall in eine Zuschauermetaphysik, in den Luxus einer müssigen Weltanschauung. Es ist aber an der Zeit, dass man aus diesem geschichtlich berechtigten, aber sachlich hochgefährlichen Reagieren gegen eine unethische Dogmatik herauskomme, Zeit jenem Anliegen so gerecht



zu werden zu suchen, wie es jedenfalls auf dem Boden der Reformationskirchen allein möglich ist, so nämlich, dass jene letztlich heidnische Einführung eines zweiten heterogenen Gesichtspunktes, bei dem dann wohl der erste und eigentliche unvermeidlich verloren zu gehen pflegt rückgängig gemacht und auch in der Ethik ausschliesslich, wenn auch in der besondern Zuspitzung ihrer Frage, nicht nach einem Zweiten, sondern nach dem Einen und Einzigem, was not tut, gefragt wird. Anders als so müsste das Unternehmen einer theologischen Ethik letztlich kirchenzerstörende statt kirchenbauende Bedeutung haben.

\* \* \*





## II THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE ETHIK

Ethik ist theologische Ethik, sofern sie die Güte menschlichen Handelns erkennt in der den Menschen heiligenden Wirklichkeit des Wortes Gottes. Indem sie sich mit dieser Voraussetzung bekennt der konkreten Offenbarung Gottes in Christus durch den heiligen Geist, anerkennt sie die Berechtigung einer andern Ethik, die als philosophische Ethik auf dem Boden desselben christlichen Bekenntnisses die Güte menschlichen Handelns in der jener Wirklichkeit entsprechenden Möglichkeit suchen und finden wird.

1. Ethik ist nicht von Haus aus und nicht selbstverständlich gerade theologische Ethik, haben wir bereits gesagt. Nach der Güte menschlichen Handelns wurde von jeher und wird auch heute beständig auch ganz anders als im Rahmen der Theologie gefragt. Theologische Ethik bedeutet geschichtlich betrachtet zweifellos so etwas wie eine Annexion, wohl vergleichbar dem gar nicht selbstverständlich einwandfreien Einzug der Kinder Israel ins Land Kanaan, auf dessen Boden längst ganz andere Völker wenn nicht ältestes, so doch sehr altes Heimatrecht zu haben behaupteten. Auf dem scheinbar allen möglichen anderen Fragestellungen offenstehenden und längst unter einer Reihe z.T. sehr ernsthafter anderer Fragestellungen beleuchteten und bearbeiteten Gebiet der ethischen Ueberlegung ereignet sich das Auftreten, man möchte fast sagen der Einbruch eines Konkurrenten, dessen Fragestellung sich von allen andern hier möglichen und wirklichen Fragestellungen so ausserordentlich unterscheidet, dass von jenen aus gescher der Zweifel an der Legitimität seines Tuns fast unvermeidlich erscheint, umsomehr als dieser keineswegs in der Lage ist, sich friedlich als ein Diskussionsredner unter vielen andern zu gebärden, sondern, wie bescheiden sich sein Auftreten in der Form immer vollziehen möge und wie primitiv sein wissenschaftliches Rüstzeug sich vielleicht ausnehmen möge, durchaus den Anspruch zu erkennen gibt, dass gerade er es sei, der mit seiner Fragestellung hier das letzte, alle andern in sich aufhebende Wort zu sagen habe. Wenn der philosophische Ethiker, gleichviel welcher Richtung, wie es gelegentlich vorkommen soll, der Arbeit der theologischen Ethik seine Aufmerksamkeit schenkt, dann findet er sich wie in eine fremde Welt versetzt. Es ist vor allem ein rätselhaftes angebliches Wissen um ein Woher? und Wohin? alles ethischen Fragens und Antwortens, das ihm hier fremdartig entgegentritt. Was ihm selbst Problem ist: das Gesetz oder das Gut oder der Wert, nach dem er als philosophischer





Ethiker fragt als nach dem Massstab, an dem das Handeln des Menschen zu messen ist, das Problem der Wahrheit des Guten scheint hier kein Problem zu sein, das ist hier, nämlich im Gottesbegriff einer rechtschaffenen theologischen Ethik, im Begriff der Wirklichkeit des am Menschen durch sein Wort handelnden Gottes vielmehr der in sich selbst gewisse, der durchaus vorausgesetzte Ausgangspunkt alles Fragens und Antwortens. Und umgekehrt: was ihm selbst kein Problem ist, die wirkliche Situation des Menschen im Lichte der ethischen Frage und Antwort, seine wirkliche Bindung an die Norm des Guten, seine wirkliche Distanz von aller Erfüllung dieser Norm, und die wirkliche Ueberwindung dieser Distanz nicht vom Menschen aber von der als Wirklichkeit erkannten Wahrheit des Guten selbst her, das alles ist es was hier gerade brennendes Problem, gerade Ziel alles ethischen Fragens und Antwortens ist. Was hat eine Problematik, die beherrscht ist vom Wissen um jenes Woher? und um dieses Wohin? mit dem zu tun, was er selbst, nochmals gleichviel ob er sich zum Naturalismus, zum Positivismus oder zum Idealismus bekennt, Ethik nennt? Von welchem philosophisch-ethischen System aus gesehen müsste die Definition des Guten als des durch Gottes Wort geheiligten Handelns die wir im ersten Paragraphen beiläufig gegeben haben, nicht Kopfschütteln erregen? Kann der philosophische Ethiker nicht verkennen, dass es hier wie in der Nachforschung, die er selbst Ethik nennt irgendwie um die Frage nach der Güte menschlichen Handelns geht, so ist doch dieses Irgendwie geeignet, ihm die Entscheidung nahezulegen, dass hier einerseits Unmögliches, andererseits Unbeträchtliches unternommen wurde. Unmögliches darum, weil es eine Aufhebung der Grundgesetze des menschlichen Denkens bedeute, vom Gottesbegriff als dem gegebenen Inbegriff des Guten, von der als Wirklichkeit gedachten Wahrheit eines an den Menschen gerichteten schlechthin überlegenen entscheidenden Wortes einfach auszugehen. Unbeträchtliches darum, weil die Frage nach der wirklichen Situation des Menschen, weil Begriffe wie die des Gewissens, der Sünde, der Gnade allenfalls psychologische und geschichtliche Wichtigkeit haben möchten, die Frage der Ethik aber, die Frage nach dem wahren Gesetz, Wert oder Gut und nach der aus diesen Kriterien abzuleitenden Qualität des menschlichen Handelns nur belasten und verwirren könnten. Diese Entscheidung, also die summarische Ablehnung der theologischen Ethik als solcher, ist dem philosophischen Ethiker als solchem jedenfalls sehr nahegelegt. Durch diese Sachlage ist es nun aber umgekehrt dem theologischen Ethiker sehr nahegelegt, zu vergessen, dass er sich in der Situation des Angreifers und nicht des Angegriffenen befindet, dass es ihm, wenn er sein eigenes Tun vorsteht, nicht anstehen kann, sich seinedhalb zu entschuldigen, dass er ipso facto, dass er als Theologe das Gebiet der ethischen Ueberlegung betritt, die angeblichen Ureinwohner dieses Landes keineswegs als Instanz betrachten kann, denen gegenüber Rechenschaft zu geben ihm geboten oder auch nur möglich wäre. Der Protest oder die Ignorierung mit denen die philosophische Ethik die theologische abzulehnen pflegt, bedeutet für diese die Versuchung, ihre Auseinandersetzung mit jener in Form einer Apologetik zu vollziehen. Das ist die erste Möglichkeit, der wir hier entgegentreten haben. Apologetik ist der Versuch einer Begründung und Rechtfertigung des theologischen im Rahmen des



philosophischen oder allgemeiner und bezeichnender, des nicht-theologischen Denkens, in unserem Fall also: der theologisch-ethischen im Rahmen der philosophisch-ethischen Fragestellung. Es ist Apologetik, wenn Schleiermacher zwar nicht das spezifisch christliche wohl aber das diesem nach ihm zugrundeliegende allgemeine religiöse Selbstbewusstsein mit seinem sittlichen Gehalt oder mit seiner sittlichen Richtung als ein auch der philosophisch-ethischen Fragestellung unvermeidliches Moment behaupten und damit die christliche Ethik wenigstens indirekt vor dem Forum der philosophischen rechtfertigen will (Chr.Sitte S.29,75). Es ist Apologetik, wenn De Wette die Offenbarung, aus der sich die christliche Ethik herleitet, rühmt als die "in die Erscheinung getretene, verwirklichte Vernunft" (S.2). Wenn Hagenbach die philosophische Ethik auf das Christliche hinzielen lässt, in dem sie erst ihre Vollendung finde, weil der Gottesglaube als der höchste Spross des sittlichen Lebens sich darstelle. (Enzykl. 12.Aufl.S.436). Wenn W. Herrmann meint ohne weiteres in Anspruch nehmen zu können, jede Ethik, die nicht bloss den Begriff des Guten, sondern auch die Verwirklichung des Guten durch Menschen behandeln wolle, müsse dafür sorgen, dass die christliche Religion als eine sittlich-befreiende Kraft verstanden werde, müsse also gleichsam in ihrer Spitze selbst christliche Ethik werden (Ethik 4.Aufl.S.3). Wenn G. Wünsch die christliche Ethik verstehen lehren will als eine in der philosophischen Ethik vorgesehene Möglichkeit von "Wertgesinnung", als Bejahung einer bestimmten "Wertposition", nämlich des "real anerkannten Heiligen in Form von Personalität" als des "im Transzendenten versenkten" Hauptwertes, während sie sich der philosophischen gleichzeitig dadurch empfiehlt, dass ihre formalen Kriterien mit denen jener identisch sind. (S.59 f). Wenn schliesslich A. Schweitzer den Unterschied von religiösem und philosophischem Denken im Blick auf die indische Ethik auf den relativen Unterschied zwischen einem mehr intuitiven und einem mehr analysierenden Erkennen des sittlichen Grundprinzips meint zurückführen zu sollen (Kult.u. Ethik S.24f). Alle diese und ähnliche Verknüpfungen können das nicht leisten, was sie ausgesprochener- oder unausgesprochener Weise leisten wollen: die Begründung und Rechtfertigung der theologisch-ethischen im Rahmen der nicht-theologisch-ethischen Fragestellung. Es bestehen zwei Möglichkeiten: Entweder es wird bei diesen Verknüpfungen ernst gemacht mit der Voraussetzung, dass es darum angebracht sei, die theologische Ethik an der philosophischen als ihrer berufenen Richterin, als der Instanz zur Beantwortung der Wahrheitsfrage zu messen, weil der eigentümliche Gehalt der theologisch-ethischen Fragestellung oder doch der leere Raum dafür in der philosophischen von Hause aus und zwar in überlegener, ursprünglicher Weise enthalten sei und nur - und das wäre dann eben das Geschäft der apologetischen Argumentation - zur bewussten Entfaltung gebracht werden müsse um eben damit den gesuchten Rechtsgrund für die Existenz einer theologischen Ethik zu beschaffen. Sind jene Verknüpfungen so gemeint, dann bedeuten sie nichts anderes als dass eben jener eigentümliche Gehalt der theologisch-ethischen Fragestellung zum vornherein prägegeben ist. Etwas Anderes ist dann gemeint, begründet, gerechtfertigt als diese Fragestellung mit ihrem eigentümlichen Gehalt. Die Apologie mag dann gelingen, aber sie ist gegenstandslos geworden nph





bevor sie begonnen hat. Der Philosoph der etwa ein dem Woher? und Wohin? des theologischen Fragens und Antwortens wirklich überlegenes Prinzip zu kennen, der dem Theologen gegenüber als Richter in der Wahrheitsfrage auftreten zu können meint, hat ganz recht, wenn er sich in einer rechtschaffenen theologischen Ethik in einer fremden Welt fühlt. Er kann und soll sich hier nur ärgern! Und eine theologische Ethik ist keine rechtschaffene theologische Ethik mehr, wenn sie sich in jene Unterordnung begibt, in der sie einem solchen Philosophen kein Aergernis mehr bietet. Jenes Woher? und Wohin? des theologischen Fragens und Antwortens besteht weder in einem notwendigen Moment unseres Geisteslebens, noch in der Verwirklichung der menschlichen Vernunft, noch auch in der Verwirklichung des Guten durch Menschen, noch in einer und wäre es die höchste "Wertposition" und wenn sie das "Heilige" in Form der Personalität und wäre dieser noch so sehr "im Transzendenten verankert", noch in einem allenfalls statt analysierend zur Abwechslung intuitiv zu erkennenden Prinzip des Sittlichen. Es besteht in der Wahrheit des Wortes Gottes, das als solches aus keinen andern Wort abzuleiten, an keinem andern Wort zu messen und auf seine Gültigkeit zu prüfen ist, das sich der Mensch in keiner Weise sagen, sondern nur gesagt sein lassen kann, das er vielleicht nicht gehört, das er aber wenn er es gehört, nur im Gehorsam gehört haben kann, ohne in der Lage zu sein, darüber zu befinden, warum er ihm gehorchen muss. Philosophische Ethik könnte sich jene Apologie gefallen lassen und einer theologischen Ethik die gewünschte Lizenz erteilen, ohne sich darum auch nur einen Augenblick in ihrem Verdikt gestört zu fühlen, dass es sich in einer wirklichen rechtschaffenen theologischen Ethik - auf die die Apologetik als solches Verzicht leistet - um Unmögliches und Unbeträchtliches handle. Oder aber (zweite Möglichkeit) jene Verknüpfungen sind vollzogen in der ganzen andern Voraussetzung, dass die philosophische die theologische Fragestellung insofern in sich enthalte, als auch das Philosophieren auf dem Boden der für die Theologie bezeichnenden Erkenntnis, nämlich auf dem Boden der Erkenntnis der Offenbarung des Wortes Gottes stattfinde. Die Philosophie sei heruntergestiegen von ihrem Richterthron und stelle sich mit ihrem Fragen und Antworten auf gleichen Fuss - der Wettstreit der Fakultäten sei nämlich eine Kinderei - neben die Theologie, mit der sie, ohne darum aufzuhören Philosophie zu sein, das Wissen um jenes Woher? und Wohin? teile. Unter dieser Voraussetzung könnten jene Verknüpfungen dann mehr oder weniger alle bedeutsam werden: nicht zur Apologie der theologischen Ethik - die Philosophie würde dann selber statuieren, dass es einer solchen gar nicht bedarf - wohl aber umgekehrt: um die Berechtigung ja Notwendigkeit einer philosophischen Ethik neben der theologischen einleuchtend zu machen. Eine Philosophie, die mit der Theologie, die so gut wie die Theologie - denn warum sollte der Theologie in dieser Hinsicht ein Vorrecht oder Vorsprung zukommen, sie ist Menschenwerk so gut wie die Philosophie! - das Hören des Wortes Gottes zur Voraussetzung hat, sie könnte in der Richtung solcher und ähnlicher Verknüpfungen als Frage nach und als Hinweis auf die Möglichkeit des Begriffs von dessen Wirklichkeit die Theologie methodisch ausgeht, der Theologie als ebenbürtiger Gegenspieler an die Seite treten. Vielleicht nicht selten geradezu als ihr lebendiges Gewissen, wenn etwa die Erinnerung





an die Möglichkeit jenes Begriffs geeignet sein sollte, zur Erkenntnis, zu neuer Erkenntnis der je und je vergessenen Wirklichkeit aufzufordern. Das ist die Verhältnisbestimmung von theologischer und philosophischer Ethik, auf die wir hier in der Tat hinauswollen. Aber wenn jene Verknüpfungen so gemeint sein sollten, dann können sie eine Begründung und Rechtfertigung der theologischen im Rahmen der philosophischen Ethik gerade nicht bedeuten wollen. Dann ist ja von beiden Seiten eingesehen, dass jene Annexion zu Recht geschehen ist. Was sollte dann von der Philosophie her in Sachen des eigentümlichen Ausgangs- und Zielpunktes der theologischen Ethik zu begründen und zu rechtfertigen sein, wenn die Philosophie etwa mit der Theologie, wenn auch auf ihre Weise christliche Wissenschaft, wenn sie nicht Rebellion, sondern wie die Theologie Gehorsam wäre? - Mit Apologetik also, das ist das Ergebnis dieser unserer ersten Erwägung, kann eine ernsthafte Auseinandersetzung zwischen theologischer und philosophischer Ethik auf alle Fälle nichts zu tun haben. Die theologische Ethik kann dem Philosophen das Befremden über ihr eigenes Gebaren nicht ersparen, so gewiss es ihr selbst immer wieder befremdlich genug sein wird. Sie ist von ihm aus gesehen eine unerhörte Annexion. Sie darf nicht ihm zuliebe tun als ob es so gefährlich nicht wäre. Sie darf ihr eigentümliches Woher und Wohin nicht verharmlosen, um sich einen Platz an der Sonne zu sichern. Sie muss den Philosophen wie den Theologen wie jeden Menschen durch ihre Existenz als rechtschaffene theologische Ethik vor die Entscheidung stellen, ob er ihr Unternehmen als unmöglich und unbeträchtlich ablehnen oder aber die Voraussetzung dieses Unternehmens - ohne sich in seinem eigenen Unternehmen irremachen zu lassen - zu der seinigen zu machen. Sie kann sich sinnvoll und für beide Teile fruchtbar nur dann mit ihm verständigen, wenn sie als wirklich theologische Ethik Farbe zu bekennen entschlossen ist und bleibt. Apologetik ist hier wie überall in der Theologie des heimlichen Verrates mehr als verdächtig.

2. Die apologetische Haltung der theologischen gegenüber der philosophischen Ethik ist nicht die einzige, der gegenüber wir uns zu sichern haben. Neben der Apologetik empfiehlt sich der Theologe zur Behauptung ihrer Existenz die Methode der Isolierung, neben der Synthese die Diastase. Sie tritt kaum je allein auf, sondern sie bildet eine Art Ergänzung, Fortsetzung und Krönung jener, etwa wie der Krieg die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln sein soll. So ist ja der Theologie trotz aller Apologetik die Erinnerung an die Eigenart ihrer Aufgabe und ihres Tuns nie ganz verloren gegangen, dass sie nicht irgendwo plötzlich auch ihr Selbstbewusstsein wiederentdeckt, dass sich der Nachweis der philosophischen Begründung ihrer Aufgabe und ihres Tuns nicht irgendwie vollendet hätte in dem Nachweis ihrer Selbstständigkeit, ihres Abstandes, ihres besondern Charakters gegenüber der Aufgabe und dem Tun des Philosophen. Die für nötig gehaltene Rechenschaftsablage gegenüber der Philosophie wäre ja allzu gut gelungen, wenn ihr Ergebnis etwa das sein sollte, dass theologische Ethik selbst nichts Anderes als eben philosophische Ethik ist. Dahin darf sie offenbar nicht führen, so nahe sie gelegentlich wie z.B. bei W. Herrmann dahin geführt hat, sondern nachdem sich der



Theologe vor dem Philosophen legitimiert hat, muss er wohl oder übel im Gegenteil an einem bestimmten Punkt nun doch auch zeigen, inwiefern er keine überflüssige Figur, kein blosser Doppelgänger des Philosophen ist. Irgend eine kleine Ueberlegenheit, ein geheimnisvolles Mehr- und Besserwissen gegenüber der Philosophie wird nun nicht ohne Pathos behauptet und näher zu bestimmen versucht. Insofern bekommen wir es hier mit einer zweiten, von jener ersten verschiedenen Haltung der theologischen Ethik zu tun. Sie muss und will nun, gedeckt durch jene Verknüpfungen, ihre Eigenart, ihre Besonderheit, ihre Selbständigkeit nachweisen. Was in dieser Richtung gesagt zu werden pflegt, lässt sich in vier Gedankenkreise zusammenfassen. Man statuiert 1. als Quelle der theologischen Ethik mit E. W. Mayer (S.19) das sog. christlich-religiöse Bewusstsein und definiert ihre Aufgabe mit Schleiermacher als "die Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten Selbstbewusstseins entsteht" (S.33). Statt "Christlich-religiöses Bewusstsein" können de Wette (S.2), Kirn (S.2), Wünsch (S.64) auch "Offenbarung" sagen. Im Gegensatz dazu wird als Quelle der philosophischen Ethik von de Wette und E. W. Mayer die Vernunft, von Kirn die Erfahrung, von Wünsch Vernunft und Empirie miteinander namhaft gemacht. Gemeint ist offenbar so oder so ein nicht christlich bestimmtes Selbstbewusstsein. 2. Der Ort der theologischen Moral ist, wie bes. Schleiermacher scharf betont (S.33 f) die Kirche, verstanden als Gemeinschaft der christlichen Gesinnungsgenossen. Das ethische Subjekt der theologischen Ethik ist nach Wünsch (a.a.O.) "der durch die Bekehrung wiedergeborene Mensch, dem die Erkenntnis Gottes durch die Erleuchtung zuteil geworden ist". Ihr fehlt also nach Schleiermacher (S.29) "die universalhistorische Tendenz". Ihr Verhältnis zur philosophischen Ethik ist dahin zu bestimmen: "Was die christliche Sittenlehre gebietet, verbindet nur die Christen; die philosophische Ethik macht einen allgemeinen Anspruch, denn sie will jeden binden, der sich zur Einsicht der philosophischen Prinzipien, aus denen sie abgeleitet ist, erheben kann" (S.2). Das ethische Subjekt der philosophischen Ethik ist nach Wünsch "der Vernunftmensch". 3. Man findet die Voraussetzung der theologischen Ethik mit Hagenbach (S.436) im "Geist Gottes oder Christi als der in den Gläubigen wirksamen Macht" oder mit Kirn (S.3) in der "Lebensenergie der von Gottes Geist erfüllten Persönlichkeit", die Voraussetzung der philosophischen Ethik dagegen nach denselben in der sittlichen oder vernünftigen Selbstbestimmung des Menschen. Nach Wünsch fragt diese: "Was soll ich tun, weil der kategorische Imperativ befiehlt?" jene aber: "Was soll ich tun, weil Gott ist?" Und man findet 4. den Inhalt der theologischen Ethik mit Hagenbach (S.435) in "geschichtlich bestimmten sittlichen Anschauungen", vor allem in der "persönlichen gottmenschlichen Lebenserscheinung des Erlösers oder mit de Wette (S.3 f) in "positiven Gesetzen" oder mit Kirn (S.3) in der "Idee des Reiches Gottes" während der philosophischen Ethik von Hagenbach die "für jeden der Vernunftwesen sein will, giltige Idee der sittlichen Persönlichkeit zugewiesen wird. Usw.! Das ist die Haltung der Diastase. Aber sollte sie nicht vielleicht ebenso bedenklich sein wie die vorhin geschilderte Haltung der Synthese? Was geschieht denn nun eigentlich im Zeichen dieser kunstvollen Antithetik? Wiederum besteht offenbar eine





doppelte Möglichkeit. Entweder die bewusste Rollenverteilung zwischen den beiden Partnern wird säuberlich durchgeführt. Die Meinung ist also die, es gebe eine ernsthafte theologische Ethik, die wirklich nur nach dem Handeln fragt, das unter der Herrschaft des christlich-religiösen Selbstbewusstseins und im Gebiet der entsprechenden geschichtlichen Anschauung entsteht, deren Normen nur für die Kirchengenossen verpflichtend sind, die dann freilich als "Gläubige" vorausgesetzt werden, in denen der Geist Gottes wirksame Macht ist. Und es gebe ferner eine ernsthafte philosophische Ethik, die sich ebenso abstrakt auf Vernunft und Empirie zurückführen lasse, die sich mit der "Idee" des Sittlichen zufriedengebe, deren letztes Wort die Selbstbestimmung des Menschen sei und die als solche den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit erheben dürfe. Wir fragen dazu zweierlei: 1. Kann die Theologie der Vernunft oder der Empirie oder beiden einen abstrakten Wahrheitsgehalt zuerkennen, um den sie als Theologie, ebenso abstrakt mit der Offenbarung oder mit den Expektationen des religiösen Selbstbewusstseins beschäftigt, sich nicht weiter zu bekümmern hätte, den sie getrost dem philosophischen Nachbar überlassen dürfte, um ihrerseits, wie Christian Palmer (Die Moral des Chrts. 1864 S.18) gespottet hat, "gleich dem Vogel Greif in dunkeln Höhlen alte Traditionen zu hüten"? Ist die Offenbarung Offenbarung der Wahrheit und ist das religiöse Selbstbewusstsein Bewusstsein der Wahrheit oder sind sie etwas Anderes etwa obskure Quellen von allerlei religiösen Vorstellungen, an denen die Philosophie getrost ihres Weges vorbeiziehen dürfte, ja vielleicht im Einverständnis mit den Theologen gar müsste? Sind sie zur Erkenntnis der Wahrheit unentbehrlich oder nicht? Ist es der Theologie ernst mit ihrem angeblichen Wissen um ein aller Vernunft und Empirie überlegenes Woher? und Wohin? alles ethischen Fragens und Antwortens, wie kann sie dann eine Philosophie ernstnehmen, die dieses Wissen etwa wirklich entbehren oder gar verleugnen sollte? Müsste sie nicht, statt sich auf ein solch schimpfliches Schiedlich-Friedlich einzulassen, den Mut haben, eine philosophische Moral, die nicht als solche so gut wie sie selbst christliche Moral ist, Unmoral zu nennen? Und wir fragen 2. Wie, wenn sich die Philosophie nun gar nicht auf die Dauer in jener luftleeren Raum der Idee verweisen lassen sollte, in dem wir Theologen sie immer wieder gerne unterbringen möchten? Wenn sie sich das Problem der Verwirklichung, der Konkretion, der faktischen Lebenslage des Menschen und wiederum das Problem der jenseitigen Voraussetzung aller Verwirklichung auf die Dauer keineswegs von den Theologen entreissen lassen wollte? Dass der Positivismus und weithin auch der kantische Idealismus es sich geleistet hat, diese ganzen Problemgebiete unbestellt zu lassen, das beweist noch lange nicht, dass die Philosophie das immer tun wird. Mit welchem Recht sollten ihr die Theologen dann ein Ueberschreiten der bei jener Antithetik vorausgesetzten Grenze verwehren wollen? Oder sollten sie die Absicht haben die Philosophie dann in der Stimmung des ältern Bruders im Gleichnis vom verlorenen Sohn auf diesem ihrem vermeintlichen Spezial- und Sondergebiet zu begrüßen? Lebt sie heimlich davon, dass sich die Philosophie eines möglichst schnöden Pelagianismus und womöglich Atheismus befleißigt und von dem Wunsch es möchte dabei nur immer sein Bewenden haben, damit sie selber nicht





überflüssig werde? Das sind die beiden Fragen, die gegenüber der ersten Möglichkeit aufzuwerfen sind. Oder aber - zweite Möglichkeit jene Rollenverteilung ist gar nicht so streng gemeint. Man weiss darum, dass alle Wahrheit im Worte Gottes beschlossen ist und dass sie darum als vernünftige oder als geschichtliche, als profane oder als religiöse, als kirchliche oder als gesellschaftliche Wahrheit auch die Theologie angeht, auch Thema der Theologie sein muss und dass sie andererseits auch der Philosophie nicht zugänglich ist als durch dasselbe Wort Gottes. Die Theologie dispensiert sich also keineswegs davon ebenso allgemein gültig zu reden wie die Philosophie und die Philosophie redet als christliche Philosophie. Dann fällt aber der heimliche oder offene Vorzug, den sich die Theologie bei jener Antithetik zu sichern pflegt, als befinde sie sich in einem Heiligtum, von dem die Philosophie ausgeschlossen wäre, dann wird sie der Philosophie nicht mehr Aufgaben zuschieben dürfen, die sie selbst als falsch gestellt ablehnen muss, wie etwas die Entwicklung der Irrlehre von der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen (als könnte was in der Theologie falsch ist in der Philosophie wahr sein), wie sie sich ihrerseits dafür bedanken wird, ähnliche Aufgaben von der Philosophie zugeschoben zu erhalten, dann wird sie nicht alsbald scheel sehen und misstrauisch das Ausbleiben ihrer eigenen Terminologie beklagen dürfen, wenn eine Philosophie der praktischen Vernunft nun vielleicht ohne aufzuhören Philosophie zu sein, jenes überlegene Wissen, das sie selbst kennzeichnet, nicht ablehnt, sondern ihrerseits in ihrer Weise fruchtbar macht. Es ist dann m.e.W. aus mit der Herrlichkeit eines der Philosophie gegenüber gesicherten Theologiestandpunktes, sondern wiederum kann die Theologie mit ihrer direkten kirchlichen Bindung nur neben die indirekt ebenso gebundene Philosophie treten. Sollten jene Rollenverteilungsvorschläge dahin zielen: auf die Verhältnisbestimmung zwischen einer christlich-theologischen und einer christlich-philosophischen Ethik, dann mögen sie als Vorschläge und Hinweise wiederum nicht unbedeutsam sein. Aber jene Haltung der Isolierung, als wüsste die Theologie um Geheimnisse die eine ernsthafte Philosophie nicht auch weiss, wissen muss um ernsthafte Philosophie zu sein, jene Haltung muss dann fallen, so gut wie die apologetische. Ist alle, aber auch alle Apologetik erledigt, tut die Theologie als Theologie rücksichtslos was ihres Amtes ist, dann ist eben damit ihre Selbständigkeit aufgerichtet und dokumentiert und braucht ihr deren Behauptung kein Anliegen mehr zu sein. Ist sie ihres Gegenstandes, des überlegenen Wortes Gottes sicher, dann kann es sie unmöglich beunruhigen, dass dasselbe Wort Gottes in ganz anderer Weise auch der Gegenstand der Philosophie ist. Die Verschiedenheit, dass sie als Wissenschaft vom Zeugnis der Kirche ihn unter der Kategorie der Wirklichkeit, die Philosophie aber als Inbegriff der Wissenschaft vom Menschen ihn unter der Kategorie der Möglichkeit betrachtet und zum Kriterium erhebt, bedeutet dann eine Farbenverschiedenheit des Professorentafels, über die ein Prestigestreit keinesfalls am Platze sein kann. Das Pathos der Diastase wird entbehrlich, wenn es eingesehen sein sollte, dass die wahre Diastase nicht zwischen Theologie und Philosophie, sondern zwischen beiden und ihrem genuinen Gegenstand stattfindet, während beide im Reume der Kirche beieinander sind und sich grundsätzlich und letztlich nichts vorzu-



halten haben. Das Spiel von Pharisäer und Zöllner, mit dem sich die Theologie so oft für ihre Missachtung seitens der Weltweisheit ein wenig schadlos zu halten pflegt, das mysteriöse Pochen auf ein besonderes Verhältnis gerade der Theologen zum lieben Gott, während der Philosophie, dem armen "Vernunftmenschen" eben doch nur der kategorische Imperativ übrigbleibe, - das alles ist dann ausgespielt. Dass das geschieht, das dürfte aber für das Gelingen der theologischen wie jeder wirklichen Ethik eine nicht unwichtige ethische Voraussetzung sein.

3. Wir haben uns noch über eine dritte Möglichkeit des Verhältnisses zwischen theologischer und philosophischer Ethik zu verständigen, die bis jetzt noch gar nicht zur Sprache gekommen ist, die aber geschichtlich und sachlich, bevor wir unsere eigenen Linien anzudeuten versuchen, unsere höchste Aufmerksamkeit verdient: ich meine die römisch-katholische Ansicht von dieser Sache. Man muss ihr um dies gleich vorwegzunehmen, jedenfalls das nachrühmen, dass bei ihr sowohl das Missliche der apologetischen wie das der isolierenden Haltung eingesehen und bei allen Zweideutigkeiten nach beiden Seiten und innerhalb der grossen Bedenklichkeit des katholischen Systems als solchen nicht ohne Glück vermieden ist. Weder jene Auslieferung der Theologie an eine trotz und in ihrer Profanität als oberste Norm anerkannte Philosophie noch jene ebenso hochmütige wie unzweckmässig Abseitsstellung der Theologie gegenüber der Philosophie wird man dieser Ansicht grundsätzlich schuld geben können. Ernsthaft philosophische Moral wird hier - *anima humana naturaliter christiana* - nicht als theologische zwar aber als christliche Moral mit aller Entschiedenheit in Anspruch genommen, als solche dann aber auch anerkannt und behandelt als in seiner Weise ebenbürtiger Partner der theologischen Moral, auf dessen Stimme zu hören dieser keinen Augenblick unterlassen darf, ohne ihm auch nur einen Augenblick wirklich den Vortritt zu gönnen. Moral-Philosophie und Moral-Theologie sind einander gegenseitig zugeordnet, setzen sich gegenseitig voraus, sind im katholisch-theologischen Ethiker grundsätzlich immer in Personalunion verbunden, aber so, dass die Moraltheologie von Haus aus den Drehpunkt des exzentrischen Rades bildet und diese Stellung nie verlieren kann. Das Problem des Verhältnisses der beiden Wissenschaften wird bewältigt durch eine schlichte aber konsequente Statuierung von zwei verschiedenen an sich gleichberechtigten Problemsphären, die sich aber notwendig in einer bestimmten Rangordnung folgen, so nämlich dass die Moralphilosophie die untere, die Moraltheologie die obere Stufe bildet. Erkennt die Moralphilosophie die Grundsätze des sittlichen Handelns allerdings nicht ohne williges Sichbelehrenlassen durch Erfahrung und Geschichte mit dem Lichte der natürlichen Vernunft und als Vernunftgrundsätze im selben Sinn wie die Gesetze der Logik, als das im Sein wurzelnde Sollen des Menschen als solchen, so lässt sie sich dabei doch - sie wäre sonst dem Irrtum preisgegeben - durchaus durch die Offenbarung leiten. Darum erkennt sie dann auch die Bestimmung des Menschen darin, durch sein Dasein als Geschöpf den Schöpfer zu verherrlichen und sich so auf die ewige Seligkeit vorzubereiten, erkennt sie das in den vier aristotelischen Tugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mässigkeit zu betätigende





sittlich Gute, d.h. das der vernünftigen Natur des Menschen Angemessene als das bloss relativ Gute, relativ nämlich zu dem absolut Guten der göttlichen Wesenheit, das die Idee des Guten ist. Und wenn dem gegenüber die Moraltheologie, nunmehr direkt aus der heiligen Schrift, aus der Tradition und aus der Quelle des lebendigen kirchlichen Lehramts schöpfend, die Erhebung des in Sünde gefallenen Menschen in die Gnadenordnung zur Voraussetzung und die Darstellung der den Menschen faktisch allein zum Ziel führenden übernatürlichen Sittlichkeit, die Entwicklung des positiven christlichen Sittengesetzes und der aus ihm folgenden Pflichten und auf ihrem Gipfel die Entwicklung der drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zur Aufgabe hat, so ist doch die Gnade nach katholischer Lehre allerdings ein höheres vom natürlichen Wesensbestand des Menschen verschiedenes Lebenselement, in ihrem Effekt doch "zugleich Heilung und Erneuerung der Natur aus der Zerrüttung der Sünde und Erhebung der Natur zur geheimnisvollen Gottähnlichkeit und Gottesebenbildlichkeit" (Mausbach Kult.d.Geg.II.S.540) - gratia non destruit sed supponit et perficit naturam - und wird das Gesetz des neuen Bundes das diese Erneuerung regelt, zum vornherein verstanden als "eine treffende Parallele zum Naturgesetz" (S.523). Man braucht diese unzweifelhaft schon in der alten Kirche sich ankündigende, von Thomas von Aquino in den Grundzügen entwickelte und von der römischen Kirche im Lauf der Jahrhunderte immer feiner ausgearbeitete Konstruktion, diese kühne "Verbindung von Aristoteles und Augustinus" (S.527) nicht erst mit der Zerrissenheit der entsprechenden protestantischen Aufstellungen zu vergleichen, um zu der Anerkennung genötigt zu sein, dass es sich hier jedenfalls um eine klassische, sagen wir ruhig um eine der grandiosesten Leistungen auf unserem ganzen Gebiet handelt. Dass wir von ihr zu lernen haben, ist ganz klar. In mustergiltiger Weise ist hier festgelegt 1. dass die letzte und eigentliche Voraussetzung der theologischen und der philosophischen Ethik von der erstern aus gesehen eine und dieselbe sein muss: die Erkenntnis Gottes, 2. dass sich also die theologische Ethik unmöglich und in keinem Sinn durch die philosophische Ethik, mit der sie ja von derselben Wahrheitsantwort herkommt, die Wahrheitsfrage kann stellen und beantworten lassen, 3. dass sie vielmehr eine philosophische Ethik, die jene Voraussetzung entbehrte oder ganz leugnete, als Ethik nicht anerkennen bzw. dass sie jede Ethik im Blick auf die vermutlich auch ihr nicht ganz fehlenden Residuen dieser Voraussetzung nicht als theologische aber als christliche Ethik in Anspruch nehmen muss, dass sie sie aber auch nur als solche, im Blick auf diese Residuen, d.h. gemessen an ihrer eigenen Voraussetzung als Ethik anerkennen und ernstnehmen kann, 4. dass also zwischen theologischer Ethik und einer auf den Boden dieser Voraussetzung stehenden philosophischen Ethik nur ein relativer, methodischer, nicht aber sachlicher Gegensatz bestehen kann. Diese Form, diese Hauptzüge der katholischen Konstruktion entspricht zu genau dem Ergebnis unserer eigenen im 1. und 2. Absatz angestellten Erwägungen, als dass sie uns nicht für das Folgende massgebend sein müsste. Dennoch kann nun kein Zweifel bestehen, dass dieselben Sätze bei uns einen ganz anderen Sinn haben müssen als im Katholizismus. Zwischen der katholischen Ansicht und der unsrigen steht eine Verschiedenheit der Auffassung von Gott, vom Menschen





von seiner Sünde und von der ihm widerfahrenden Gnade, auf Grund deren die Intention und der ganze Charakter der Verhältnisbestimmung der beiden Wissenschaften bei weitgehender formaler Uebereinstimmung sachlich weit auseinandergehen. Es beruht nämlich die katholische Ansicht von der gegenseitigen Zuordnung von Moralphilosophie und Moralthologie auf der katholischen Grundanschauung von der im Begriff des Seins wurzelnden Harmonie von Natur und Uebernatur oder von Natur und Gnade, von Vernunft und Offenbarung, von Mensch und Gott. Die Ordnung des Sollens ist aufgebaut auf die Ordnung des Seins, die Ethik auf die Metaphysik, die die gemeinsame Voraussetzung der Philosophie und der Theologie bildet. Das nachbildende menschliche Erkennen ist grundsätzlich trotz des Sündenfalls des wahren Seines und damit des höchsten Gutes d.h. Gottes mächtig, wenngleich es wegen des Sündenfalls einer besonderen Erleuchtung durch die Offenbarung bedarf, um faktisch nicht doch in die Irre zu gehen. Der Sündenfall hat die Erkenntnis Gottes so erschwert, dass sie ohne die Gnade Gottes in der Regel und jedenfalls in ihrer ganzen Tiefe nicht wirklich wird. Er hat sie aber nicht geradezu unmöglich gemacht. Auf den Rest von schöpfungsmässiger Zuordnung des Menschen zu Gott hin, kraft deren ihm ein Erkennen des Daseins, der Einheit, Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes auch im Stande der Sünde grundsätzlich ohne die Gnade möglich ist und mit der in Bezug auf sein Sollen und Wollen das durch die Sünde gleichfalls nur geschwächte liberum arbitrium Gott gegenüber zusammentrifft, wird die anima humana als christiana, wird das Licht der natürlichen Vernunft als Prinzip der Moralphilosophie in Anspruch genommen. Dieselbe trotz des Sündenfalls erhalten gebliebene schöpfungsmässige Zuordnung ist dann auch der Beziehungspunkt, an dem sich die auf die Gnade gegründete, aus Schrift und Dogma schöpfende Moralthologie zu orientieren hat, nur dass sie es ist, die jener letztlich den inneren Rechtsgrund zu jener Inanspruchnahme zuerteilt, die sie letztlich leitet und die ihr darum auch im Rang vorangehen muss, zu der sich jene nur wie der Unterbau zum Oberbau verhalten kann. Diese Voraussetzungen jener katholischen Konstruktion (G. Wünsch hat sie als seiner theologischen Ethik letzten Schluss Paragraph 32 S.122 f, wie es scheint ahnungslos übernommen!) sind für uns in allen Teilen bedenklich ja unannehmbar. Es ist nun hier nicht der Ort, den protestantischen Widerspruch, der sich auch in diesem Teilproblem gegen den Katholizismus als Ganzes richtet, anders als in kurzen Strichen skizziert zum Ausdruck zu bringen. Er muss einsetzen schon bei der Bestimmung Gottes als des höchsten Seins. Wo und wie sollte uns Gott denn in seinem Sein, wo und wie anders denn im Akte und als Akt erkennbar und gegeben sein? Ist der in seinem Sein begriffene Gott nicht eine Grösse, deren der Mensch mächtig ist und mit welchem Rechte verdient dann diese Grösse Gott zu heissen? Verrät sich diese Zweideutigkeit nicht bedenklich in der Vorstellung, als gebe es, unter der Voraussetzung der natürlichen Erkenntnisquelle nämlich eine quantitativ verstanden teilweise Erkenntnis Gottes, deren Gegenstand z.B. wohl die Persönlichkeit, aber nicht die Dreipersonlichkeit Gottes wäre? Erkennt der Mensch denn wirklich Gott, wo er ihn zugestandenerweise nicht ganz, nicht in seinem Wesen, nicht als den Herrn im prägnanten biblischen Sinn dieses Begriffs erkennt? Ist Metaphysik als der Philosophie und der



Theologie übergeordnete Grunddisziplin nun nicht doch ein Rückfall in die Apologetik, bei der der Theologie und der Philosophie ihr letzter Ursprung und Gegenstand nur verloren gehen kann. Die Theologie schon der alten Kirche ist bekanntlich weithin apologetisch eingestellt gewesen. Wir werden die später freilich unendlich viel gesicherter und verfeinerter auftretende katholische Prinzipienlehre gemessen an dem Gewicht dessen was in den biblischen Dokumenten als Erkenntnis Gottes beschrieben wird, als eine Abweichung verstehen müssen, die wir nicht mitmachen können. Eben darum ist uns dann aber auch der Aufbau der Ordnung des Sollens auf die Ordnung des Seins ein unerlaubtes Beginnen. Von welchem Standort aus kommen wir Menschen denn etwa dazu, diesen Aufbau als solchen zu konstatieren? Muss dieses Ableiten des Sollens aus dem Sein, von uns die wir nicht Gott sondern Menschen sind, vollzogen, nicht eine Abschwächung ja Aufhebung des Sollens als solchem bedeuten? Gibt es ein göttlich verordnetes Sollen, wie kann es denn für uns anderswo gründen als in sich selber, muss dann sein Gebot nicht mit dem göttlichen Akt eins und dasselbe sein? Wie kommen wir dann dazu, darüber hinauszuschauen auf ein dahinterliegendes göttliches Sein und wenn wir das tun, haben wir es dann als Sollen ernstgenommen? Fragt man uns aber, warum wir denn die Bestimmung Gottes als des Seins und die Ableitung des Sollens aus dem Sein so gar nicht mit dem Ernst des Begriffs von Gott und seinem Gebot vereinbaren könnten, so können wir nur antworten, weil wir alle Gemeinschaft des Menschen mit Gott nur als Gnade verstehen können. Gnade aber schliesst die Möglichkeit eines solchen Griffs nach Gottes Sein oberhalb seines Aktes gerade aus. Gnade sagt, dass wir nur durch den göttlichen Akt und in ihm Gemeinschaft mit Gott und also auch Erkenntnis Gottes haben. Wir könnten Gnade nicht mehr als Gnade verstehen d.h. aber wir könnten das Ereignis in dem uns Gott begegnet und uns Sein Gebot gibt, nur als ein faktisch ganz anderes Ereignis, das mit Gott direkt gar nichts zu tun hat verstehen, wenn die Gnade ihre Kraft wirklich mit einem Vermögen unserer Natur und Vernunft teilen, wenn ein Aufstieg des Menschen zu Gott möglich und eine Ordnung des Sollens wirklich sein sollte auf Grund einer direkten das göttliche Sein erfassenden Beziehung des Menschen zu Gott und also vorbei an Seiner Gnade. Es würde uns durch eine solche Verteilung der Beziehung auf zwei Faktoren auch der zweite angeblich göttliche Faktor, auch die Gnade zu einem Gegenstand unter andern, dessen wir mächtig sind wie wir eben der Gegenstände mächtig sind, für die uns aber der Begriff des Göttlichen zu gut sein müsste. Gottes Gnade, das ist das protestantische Axiom, hinter das wir uns nicht zurückdrängen lassen können, ist entweder volle, ganze, alleinige oder sie ist gar nicht göttliche, sondern bestensfalls eine dämonische Kraft und Wahrheit. Wir können in der Vorstellung einer Gnade an der ein solches Vorbeikommen möglich wäre, die schliesslich doch nur zur Entzündung eines schon vorher vorhandenen Lichtes dienen würde, die ernste Ausschliesslichkeit des biblischen Offenbarungs- und Versöhnungsgedankens in seiner Analogie zu der creatio mundi ex nihilo nicht wiedererkennen. Eben von dieser positiven Einsicht aus, im Lichte der Erkenntnis der Alleinmacht und Alleingenugsamkeit der Gnade müssen wir nun aber auch - das ist wohlverstanden nicht das Erste, sondern das Zweite - auch die entsprechende Negation, müssen





wir den Begriff der Sünde schärfer fassen, als dies die katholische Lehre tut, können eine bloss relative, quantitative, faktische Bedeutung des Sündenfalls für das Vermögen des Menschen Gott gegenüber nicht zugeben, sondern müssen, ohne der Schöpfung des Menschen durch Gott, ohne der schöpfungsmässigen Bestimmung des Menschen für Gott darum in manichäischer Weise uneingedenk zu sein, eine Eignung des Menschen zu einem Zusammenwirken des Menschen mit Gott auf Grund jener "Hinordnung" in Abrede stellen. Aus jener "Hinordnung" als solcher und an sich ergibt sich diesseits des Sündenfalls keineswegs die Möglichkeit oder gar Wirklichkeit einer wenn auch eingeschränkten Gemeinschaft mit dem lebendigen wahren Gott. Gibt es wie wir später sehen werden, eine Bedeutung der Gnade und damit der göttlichen Gebote gerade für die reine Geschöpflichkeit des Menschen als solche, so ist das eben die Bedeutung der Gnade und keine Natur- und Vernunftsvoraussetzung. Es war wieder eine Abweichung wenn in der Tat schon die alte Kirche, spätestens seit der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts die Quellen der christlichen Sittlichkeit und Sittenlehre in der Vernunft und in der Offenbarung und folgerichtig bei Cicero und seinesgleichen und in den Evangelien zu suchen und zu finden begann, und diese Abweichung war deutlich erkennbar darin begründet, dass man Gnade nicht mehr als Gnade und Sünde nicht mehr als Sünde zu verstehen begann, als jene Vorstellung von einem vollkommenen Christenstand zu herrschen begann, die wir in Paragraphen 1, 2 an der Wiege der verselbständigten christlichen Sittenlehre mit Bedauern angetroffen haben. Rechtfertigung und Heiligung sind aber nicht das Werk Gottes und des Menschen, sondern allein Gottes Werk und die Theologie kann sich nicht mit einer Philosophie verbinden, die das anders haben möchte, um dann wohl selber wie es die katholische Theologie allerdings tut, denselben Weg einzuschlagen. Das kann die Unterscheidung der philosophischen und theologischen Ethik nicht bedeuten, dass beide aus verschiedenen Quellen schöpfen, dass beide, wenn auch in gegenseitiger Ergänzung in verschiedener Weise auf Erkenntnis Gottes beruhen. Es gibt nur eine Erkenntnis Gottes und die ist Gnade. Auch für die Philosophie kann die Gnade nicht eine bloss Erleuchtung und Leitung des an sich durchaus auf geradem Weg zu Gott schon befindlichen menschlichen Denkens sein. Und so ist andererseits die Gnade auch für die Theologie keine Gegebenheit, dass sie sich auch nur in relativem Gegensatz zur Philosophie als ihre besondere Domäne behandeln und auf Grund dieses ihres besonderen Verhältnisses zu Gottes Gnade! - einen Vorrang vor der Philosophie in Anspruch nehmen könnte und dürfte. Ist diese Unterscheidung von zwei verschiedenen Quellen der Ethik und die aus ihr gefolgerte Rangordnung von Theologie und Philosophie nun nicht doch wieder ein Rückfall in jene Isolierung der Theologie, bei der sie in vielleicht verhängnisvoller Weise die strenge Giltigkeit ihres eigenen Prinzips in Frage stellt, indem sie der Philosophie ein anderes neben jenem giltiges zuschiebt und bei der sich die Philosophie ihrerseits vielleicht und mit Recht durchaus nicht beruhigen wird? Hat "der weiseste aller Vermittler" wie Mausbach (S.527) den Thomas nennt, die groben Fehler der Apologetik und der Isolierung, die sich die neuere protestantische Ethik leistet, in der Tat mit kluger Hand vermieden, so erschreckt uns nur umsomehr der Grundirrtum, der dabei vorzuliegen





scheint. Was sind schliesslich jene protestantischen Fehler anderes als eben Vergröberungen des feinen Irrtums, den wir eben in der "Verbindung von Aristoteles und Augustinus" als solcher erkennen müssen. Lassen wir uns die katholische Verhältnisbestimmung von theologischer und philosophischer Ethik in ihrer Form, in jenen Hauptzügen ihrer Struktur als vorbildlich gefallen, so werden wir ihr jedenfalls eine ganz andere, der protestantischen Einsicht von Gott, Mensch, Sünde und Gnade entsprechende Begründung und inhaltliche Füllung geben müssen.

4. Wir haben die Auseinandersetzung mit den wichtigsten Typen der Verhältnisbestimmung zwischen philosophischer und theologischer Ethik hinter uns. Wir haben sie von dem bestimmten Ort aus vorgenommen, der uns durch unsere Aufgabe, die Aufgabe einer theologischen Ethik gewiesen ist. Es ist selbstverständlich, dass dieselbe Auseinandersetzung von der Philosophie aus, angestellt, unter etwas anderen Gesichtspunkten verlaufen müsste. Sie könnte aber jedenfalls, wenn es sich um die Philosophie handelt, um die es sich hier allein handeln kann, um die mit der Theologie deren letztes Wissen teilende Philosophie, sachlich unmöglich zu anderen Ergebnissen führen. In der Ablehnung der apologetischen und der isolierenden Methode und in der sachlichen Ablehnung der katholischen Konstruktion bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer hohen formalen Bedeutsamkeit müsste und würde sie, ganz anders argumentierend, als wir mit uns einiggehen. Unter demselben Vorbehalt, aber auch in derselben Erwartung treten wir nun an die Aufgabe heran, selber Antwort auf das in der Ueberschrift unseres Paragraphen angezeigte Problem zu geben. Also unter dem Vorbehalt, dass wir uns hier nicht anmassen, zugleich im Namen der Theologie und Philosophie zu reden, sondern das Wort, das die Philosophie hier mitzureden hätte, grundsätzlich der Philosophie selbst überlassen. Aber auch in der Erwartung, dass die Philosophie zwar dasselbe ganz anders, aber nicht etwas Anderes dazu zu sagen haben dürfte. - Ich habe im Diktat als gemeinsame Voraussetzung der theologischen und philosophischen Ethik genannt das "Bekenntnis zu der konkreten Offenbarung Gottes in Christus durch den heiligen Geist", als Unterscheidungsmerkmale: für die theologische Ethik die Frage nach der den Menschen heiligenden Wirklichkeit des Wortes Gottes für die philosophische Ethik die Frage nach der dieser Wirklichkeit entsprechenden Möglichkeit. Jene Gemeinsamkeit und diese Verschiedenheiten bilden offenbar die drei Punkte, die wir nun näher zu erläutern und zu bestimmen haben.

a) Die gemeinsame Christlichkeit der philosophischen und der theologischen Ethik. Als unter mehr als einem Gesichtspunkt befremdlich dürfte wohl unter den Ergebnissen unserer bisherigen Ueberlegungen vor allem der Begriff einer christlichen Philosophie aufgefallen sein. Bemerken wir zur Erklärung vor allem, dass "christliche Theologie" wenn die Bezeichnung "christlich" einigermaßen prägnant gemeint sein sollte, ein Begriff ist, der sich jenem gegenüber keineswegs durch grössere Selbstverständlichkeit auszeichnet. Theologie ist so gut und so schlimm wie Philosophie eine menschliche Wissenschaft. Sie erkennt und begreift und redet auf Erden und nicht im



Himmel. Soll nun das Wort "christlich" nicht bloss eine geschichtliche Unterscheidung dieser Theologie von den entsprechenden Erscheinungen im Buddhismus oder im Islam bedeuten, ist bei "christlich" an Christus gedacht und also an des lebendigen wahren Gottes Offenbarung an die Menschen und also an eine Wissenschaft, die als Theologie nicht etwa eine von den Offenbarungen des Dämonischen, deren es auch gibt, sondern dieses des lebendigen Gottes Offenbarung zum Gegenstand hat, so ist die Frage: wie kommt diese Wissenschaft zu dem Prädikat "christlich"? nicht weniger angebracht, als wenn wir fragen: wie kommt Philosophie, die Wissenschaft von der Verständigung des Menschen über sich selbst dazu, Gottes Offenbarung vorauszusetzen und damit auf das Prädikat "christlich" Anspruch zu bekommen? Man könnte im Gegenteil erwägen, ob der Anspruch auf Christlichkeit der Theologie nicht sogar in dem Mass noch kühner sein sollte, als wenn er von der oder für die Philosophie erhoben wird, als ja in der Philosophie das Christliche, Gottes Offenbarung wenigstens nur die viel weniger auffallende Bedeutung der entscheidenden aber unausgesprochenen Voraussetzung haben kann, eine Bestimmung, die im gleichen Sinne auf die Wissenschaft überhaupt, auf die Kunst, auf die Erziehung, ja auf welches praktische Problemgebiet schliesslich nicht anzuwenden wäre, während das Christliche in der allen diesen Gebieten gegenüber gefährlich vereinsamten Theologie geradezu als Gegenstand menschlicher Nachforschung, Behauptung und Darstellung aufzutreten behauptet. Könnte es nicht sein, dass gegen die Christlichkeit der Theologie vielleicht mit ernstesten Gründen noch mehr einzuwenden wäre als gegen die der Philosophie? Beginnen wir mit drei negativen Feststellungen: 1. Das Christliche kann, wenn darunter ernsthaft eben das Wort Gottes verstanden sein soll, auch für den Theologen nicht etwa so etwas wie einen obersten Grundsatz, eine Definition bedeuten, die dann zum Prinzip weiterer Definitionen geeignet wäre und so das Ganze als Christlich garantieren würde. 2. Das Christliche kann, ernsthaft verstanden auch für den Theologen, nicht in einer bestimmten Methode, etwa in der Ableitung aller Sätze aus der heiligen Schrift oder aus dem Dogma oder auch in der möglichst freimütigen und aufrichtigen Aussprache des religiösen Bewusstseins bestehen. 3. Das Christliche kann wiederum nicht etwa in dem Grad von Tiefe und Kraft liegen, der dem betreffenden Theologen in Bezug auf seine persönliche christliche Frömmigkeit eigen wäre. In allen diesen 3 Richtungen gesucht, stünde das Christliche offenbar zur Verfügung des Menschen, es könnte dann wie zu beweisen nicht nötig ist, als Christliches gerade nicht ganz ernstgenommen, es müsste trotz des Vorhandenseins vielleicht aller dieser drei Eigenschaften mit der Möglichkeit der Unchristlichkeit auch der Theologie beständig gerechnet werden. Ernst genommen, kann der Begriff "christlich", auch auf die Theologie angewendet, nur ein Hinweis sein auf das Zeugnis: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Die Christlichkeit der Theologie beruht in keiner Weise in ihr selbst, sondern in der Offenbarung, die ihr Gegenstand ist. Wobei zu bedenken ist: die Offenbarung ist Gott selber, Gott selber aber ist unser Herr, von dem durch den und zu dem hin wir sind, was wir sind. Wir können den Weg, die Wahrheit und das Leben, wir können also das Christliche schlechterdings nur so haben, dass es uns hat und sofern uns hat.





"Nicht dass ich es schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei, ich jage aber hin, ob ich es ergreifen möchte, daraufhin dass ich von Jesus Christus ergriffen bin". So redet nicht ein Philosoph, der als solcher wie wir Theologen es so gerne haben möchten, nichts weiss von dem frohen Besitz der Seligkeit, sondern so redet Phil.3,12 der Apostel Jesu Christi gerade von diesem frohen Besitzen. So nämlich findet dieses Besitzen statt. Gotteserkenntnis ist so wie stattfindet schlechthinige Wirklichkeit durch sich selber, ausgezeichnet gerade dadurch, dass sie sich schlechterdings nicht in einer Form menschlichen Ergreifens als solche einsichtig machen lässt, so gewiss sie sich immer in solchen Formen vollziehen wird. Sie selbst ergreift den Menschen, gewiss nicht ohne Rezeptivität, ja nicht einmal ohne Spontaneität des Menschen, aber gerade nicht so, dass Rezeptivität und Spontaneität des Menschen nun etwa auf gleicher Ebene mit ihrem Tun sich auswirkten, als ihr Korrelat in Anspruch zu nehmen wären, sodass es Sinn hätte etwa von einem religionspsychologischen Zirkel zu sprechen, sondern so, dass sie von Seiten des Menschen nur geglaubt werden - nicht von einem Erkennen, sondern von einem Erkenntwerden des Menschen will ja derselbe Apostel geredet wissen - und dann (ich glaube so rede ich auch) im Gehorsam bezeugt werden kann. So steht es mit der Christlichkeit der Theologie. Sie ist Gnade, wiederholen wir aus unserer Polemik gegen die katholische Ansicht. Sie ist gerade, weil sie mit dem Worte Gottes und also mit Gott selber identisch ist, kein Instrument, das in die Hand des Menschen gelegt wäre. Sie kann nur wirklich sein in der Wirklichkeit der Tat des lebendigen wahren Gottes selber. Sie kann vom Menschen nur bezeugt werden im Glauben und im Gehorsam, wobei die Kraft dieses Zeugnisses wiederum Gottes und nicht des Menschen Kraft ist. Dieses Bezeugen des Christlichen d.h. der sich selbst offenbarenden, durch sich selbst uns gegenwärtigen Wirklichkeit Gottes ist das Amt der Kirche, und im Dienst der Kirche das Amt der theologischen Wissenschaft. Ihre Christlichkeit, ihre Beziehung zu Gottes Wort, steht, von oben gesehen, bei Gott, von unten gesehen im Glauben und Gehorsam derer, die diesen Dienst ausüben. Damit ist von beiden Seiten gesagt, dass es nur eine göttlich gesicherte, menschlich ungesicherte Christlichkeit der Theologie gibt. So steht nun die Christlichkeit der theologischen Ethik in der Wirklichkeit göttlichen Gebietens, des Wortes Gottes sofern es uns Menschen in Anspruch nimmt und unseren Glauben und Gehorsam findet. Im Diktat ist von der theologischen Ethik gesagt: sie bekennt sich zu Gottes Offenbarung in Christus durch den heiligen Geist. Es dürfte nach dem Gesagten verständlich sein, dass damit nicht gemeint ist: der Inhalt und die Form und das religiöse Pathos irgendeiner Bekenntnisformel. So mag, so muss sie freilich auch bekennen. Aber nicht damit sichert sie ihre Christlichkeit. Ihre Christlichkeit kann sie selbst überhaupt nicht sichern. Sie kann nur durch die Tat ihren Glauben und ihren Gehorsam und damit ihr Wissen um Gottes Offenbarung bekennen. Sie kann vom Christlichen nur Zeugnis ablegen. Das tut sie, indem sie als theologische Ethik die Wirklichkeit des Wortes Gottes darstellt, wie sie als Gottes Gebot den Menschen heiligt, für Gott in Anspruch nimmt. Wenn sie das getan hat, wie sie zu tun schuldig ist, dann muss sie sich als Hilfswissenschaft der Dogmatik mit der ganzen





übrigen Dogmatik als unnützen Knecht bekennen. Die Wahrheit selbst muss dann auf ihre Darlegungen das Siegel der Wahrheit drücken. Das Christliche muss dann für sich selbst sprechen. Die Wahrheit ist aber frei und das Christliche ist frei, denn die Wahrheit und das Christliche sind von Gott nicht verschieden. Gott aber ist der Herr, dem in der Kirche und in der Theologie wie in seiner ganzen Schöpfung nur gedient werden kann von solchen die angeeignet sind ohne sich rühmen zu können sich etwas angeeignet zu haben, was das Rühmen lohnen könnte. - Haben wir erst die Theologie an den ihr in Bezug auf ihre Christlichkeit gebührenden Ort gestellt, so sollte es nicht allzu schwer sein einzusehen, dass auch eine christliche Philosophie kein Ding der Unmöglichkeit sein kann. Wir werden freilich auch ihre Christlichkeit, das christliche Bekenntnis, das wir ihr im Diktat ausdrücklich zugeschrieben haben, nicht im Inhalt und nicht in der Form und nicht im Pathos einer Bekenntnisformel suchen. Es wird von ihr im Unterschied von der Theologie sogar ausdrücklich zu sagen sein, dass sie das Bekennen in diesem Sinn, wenn sie strenge Wissenschaft sein will, grundsätzlich zu unterlassen hat, so oft sie an diese Möglichkeit streifen mag. Wir loben uns die berühmten paar Stellen, wo sogar der nüchterne Kant nicht umhin konnte, in seiner Weise zum Predigen etwa über den gestirnten Himmel über uns und das sittliche Gesetz in uns überzugehen. Aber gerade an solchen Stellen dürfte auch er, um etwa von Fichte nicht zu reden, die Grenzen der Philosophie überschritten haben. Denn der Gegenstand der Philosophie ist im Gegensatz zur Theologie nicht das Wort Gottes das verkündigt, sondern der denkende, wollende und fühlende Mensch, der verstanden sein will. Sie würde sich einer metabasis eis allo genos und einer Vernachlässigung ihrer eigentümlichen Funktion schuldig machen, wenn sie etwa mehr als höchst gelegentlich selbst zur Verkündigung des Christlichen übergehen wollte, wie sie Sache der Kirche und in ihrem Zusammenhang der Theologie ist. Zum Zeugnis für die christliche Wahrheit, die die Wahrheit selber ist, ist freilich auch sie und wahrhaftig auch sie keineswegs auf tieferer Stufe als die Theologie berufen, wie es denn im Bereich der Kirche keine menschliche Tätigkeit gibt, die nicht mit der kirchlichen Verkündigung - und nochmals wahrhaftig nicht auf tieferer Stufe als sie - unter der Berufung zum Zeugnis von der christlichen Wahrheit stünde. Zeugnis in diesem weitem aber nicht geringern Sinn ist alles Tun von Menschen, das das Hören des Wortes Gottes zur Voraussetzung hat, also im Fall der Philosophie: eine solche Verständigung des Menschen über sich selbst bei der der Mensch nicht abgesehen von nicht in vornehmer Abstraktion von, sondern durchaus in Bestimmtheit durch das Wort Gottes, als Mensch, der seinem Anspruch und Zuspruch gegenüber steht, aufgefasst und begriffen wird, bei der er nicht im allgemeinen, sondern konkret, im Raume der von Christus gestifteten und in Christus vereinigten Kirche der begnadigten Sünder gesehen und verstanden wird, bei der darauf geachtet wird und bei der beachtet bleibt, dass der Mensch nicht von Natur und nicht als allgemeine Vernunftwahrheit, aber auf Grund von Gottes erschienenener Gnade zu Gott gehört und darum, sofern es sich um Ethik handeln soll, am Masstab dessen was von Gott zu hören ist, zu messen ist. Keinen einzigen Satz ausdrücklich "christlichen" Inhalts, kein dogmatisches oder biblisches Wort wird eine solche philosophische



Ethik auszusprechen brauchen - wie etwa die Christlichkeit der Kunst wahrlich nicht darin besteht, dass ihre Schöpfungen durchaus Christusbilder, Oratorien, christliche Romane u.dgl. sein müssen - sie braucht bloss, wissend um das was durch Bibel und Dogma bezeugt ist, ihre eigenen Sätze zu bilden nach den besonderen Gesetzen ihres Themas, um eben so, eben in dieser Indirektheit zum Zeugnis vom Christlichen zu werden. Dass sie ihr Thema hat, das ausgesprochen ein Anderes ist als das der Theologie, dass das was für die Theologie Gegenstand ist, für sie nur (aber was heisst hier nur ??) eine Voraussetzung ist, das macht sie nicht zur profanen Wissenschaft. Profan ist die Wissenschaft nur, sofern ihr jenes Wissen abginge, profan kann wahrlich auch die Theologie sein und keine Wissenschaft ist profan, die dieses Wissen zur Voraussetzung hat. Die Frage ist begreiflich, ob es denn eine solche mit der Theologie deren letztes Wissen teilende Philosophie geben sollte? Was ist dazu zu sagen? Vor allem das, dass man von der Theologie aus nur dann das Recht hat diese Frage zu stellen, wenn man sie zugleich und mit noch grösserer Schärfe an das gerichtet hat, was in unserer Mitte Theologie heisst und was man selber so heisst. Es gibt christliche Philosophie nämlich im selben Sinn wie es christliche Theologie gibt, nämlich gerechtfertigt nicht durch ihre Werke, sondern gerechtfertigt durch den Glauben. Das Gegebensein der Christlichkeit ist auch in der Philosophie letztlich eine Frage der Gnade Gottes. Als ein Erkanntwerden und nicht als ein Erkennen wird ja letztlich auch das Wissen um die Voraussetzung einer sinnvollen Verständigung des Menschen über sich selbst zu bezeichnen sein und noch einmal steht es bei Gott, ob er dem in diesem Wissen gründenden Zeugnis einer Philosophie dann auch Zeugniskraft geben will. Aber wir sagen ja dasselbe, wenn wir das Gegebensein des Christlichen eine Frage des Glaubens und Gehorsams nennen. Und im Blick auf diese Seite der Sache, auf die menschliche Entscheidung, in der die Gnade Gottes sichtbar wird, darf, ja muss nun an alle Philosophie die Frage gerichtet werden, ob sie weiss, wie stark sie "durch die Existenz der christlichen Offenbarung in eine tiefere Verantwortung hineingezogen wird" (Knittermeyer, D.Phil.u.d. Chrt.S.7), dass sie "seit dem Augenblick da in Palästina eine Wahrheit verkündet wurde, die den griechischen Logos aus seiner Machtstellung im abendländischen Kulturkreis verdrängte und dem Menschen ein neues Heil offenbarte" mit einer Macht konfrontiert ist, "von der wir wissen, dass sie Gewalt hat über Leben und Tod" und die ihr, der Philosophie den Lebensatem ausblasen könnte (S.16 f)? "Die Wirklichkeit ist im Grunde anders geworden. Die Weltgeschichte ist nicht mehr das Weltgericht der Idee, sondern sie steht in der Wirklichkeit des Wortes, das im Evangelium Jesu Christi verkündet ist und das heisst: Gott und der Nächste"(S.27).. An die Stelle des Menschen und der Vernunft tritt Jesus Christus der Herr und der Glaube der frei macht" (S.27), eine Erfahrung, der sich die Philosophie nicht entziehen kann "so wenig wie das ganze Leben des Menschen sich dieser Erfahrung entziehen kann, dass das Wort von Jesus Christus als das Wort des Heils verkündet ist" (S.30 f.) "Um überhaupt den Anspruch der Philosophie aufrechterhalten zu können ist es nötig, ihn immer von neuem auf den Menschen in seinem wirklichen Stande zu beziehen und d.h. dann doch wohl, ihn vor allem der totalen Umwandlung endlich





anzupassen, die mit der Wortverkündigung Christi sich ereignet hat" (S.35 f. vergl. 50). Das ist die Frage, die Bussfrage, die die Kirche mit ihrer Verkündigung an die Philosophie zu richten in der Tat nicht unterlassen kann und wohl der Philosophie, wenn sie ihn in dieser Weise aus ihrer eigenen Mitte zu hören bekommt. Diese Frage, die Christusfrage ist an die Philosophie gerichtet, weil sie wie Knittermeyer mit Recht hervorhebt, an den Menschen als solchen gerichtet ist. Wie sollte nicht seine wissenschaftliche Verständigung über sich selbst eine ganz andere Richtung bekommen, wenn er etwa den Ernst dieser Frage vernommen haben sollte. Aber dann wird man sich hier wie überall wohl hüten müssen darüber, ob dieser und jener Mensch, in diesem Fall also dieser und jener Philosoph nun wirklich ein Hörer und darum auch ein Zeuge des Wortes sei; sichere Worte reden zu wollen. Wir würden ja das Weltgericht doch wieder in das durch Christus erledigte Weltgericht der Idee verfälschen und uns selbst zu Weltrichtern einsetzen, wenn wir uns nun etwa mit irgendeiner Norm des Christlichen bewaffnen und unter den philosophischen Ethikern zu dem Zweck Umschau halten wollten, welche wohl nun zu den Schafen, welche aber zu den Böcken gehören möchten. Das Urteil über das menschliche Werk, ob es in Gott getan, liegt bei der Theologie und bei der Philosophie wie überall wo menschliches Werk zu uns redet, in Gottes Hand. Ueber die Fragen, die wir wohl überall an seine Urheber zu richten haben und die sie uns vielleicht nicht befriedigend beantworten können, werden wir grundsätzlich nicht hinauskommen, auch nicht in diesem letzteren Fall zu einer abschliessenden Feststellung darüber, ob ein Werk uns als Zeugnis gelten oder nicht gelten soll. Wir werden uns vorläufig entscheiden und doch nicht versäumen offen zu bleiben. Es könnte ja sein, dass wir uns hier einem Zeugnis entzogen haben, indem wir es nur als solches noch nicht gehört haben und dass wir dort der Stimme eines Dämons zu Unrecht unser Ohr geliehen haben. Das Christliche und das Unchristliche wird uns wohl nie und nirgends gesondert wie schwarz und weiss begegnen, sondern das Eine wie das Andere und zwar in der Philosophie und in der Theologie in hundertfältiger Gebrochenheit. Unser Entscheiden und Unterscheiden selber kann nur im Glauben geschehen und nur im Glauben gerechtfertigt sein. Es genügt vollständig, es muss uns ja für die Theologie auch genügen, dass es eine Gnade Gottes, einen Raum in der Kirche Christi auch für die Philosophie gibt, dass eben damit jede Philosophie zur Besinnung darüber aufgerufen ist, ob der Gegenstand ihrer Besinnung denn auch der wirkliche ist, d.h. der in das Licht der Offenbarung gestellte Mensch und dass der Wahrheitsgehalt jeder Philosophie daran hängt, wie weit sie auf Grund dieser Besinnung indirektes Zeugnis von der Offenbarung selber ist. Wir brauchen wirklich fremde Knechte nicht zu richten um kritisch-wissenschaftlich unseres eigenen Weges gewiss zu werden.

#### b) Das Wort Gottes als Wirklichkeit und die theologische Ethik.

Wir können uns hier kurz fassen, da wir die Sache selbst in unserem dritten Einleitungsparagraphen bei der Entwicklung der Aufgabe der theologischen Ethik und dann im ersten Kapitel unserer eigentlichen Darlegungen ausführlich zur Sprache zu bringen haben. Sie interessiert uns hier nur in der Gegenüberstellung zur Sache





der philosophischen Ethik.- Auch die Theologie ist ein Akt menschlicher Besinnung und Verständigung, aber nun nicht wie die Philosophie der Akt der Besinnung des Menschen auf und der Verständigung über sich selbst, sondern darin grundsätzlich analog der Jurisprudenz, der Natur- und Geschichtswissenschaft, der Medizin: Besinnung und Verständigung über einen von dem forschenden Menschen, dem Subjekt der Wissenschaft jedenfalls methodisch zu unterscheidenden Gegenstand. Höchst kontingent ist der Theologie wie allen diesen Wissenschaften der Gegenstand ihrer Forschung und ihres Unterrichts gegeben. Reine Selbstbesinnung und Selbstverständigung, "gegenstandslose" Forschung und "gegenstandsloser" Unterricht ist unter allen Wissenschaften nur die Philosophie (vielleicht mit Einschluss der Mathematik verstanden). Ihr steht die Theologie gegenüber der Reihe der positiven Wissenschaften (als eine von den drei "obern" Fakultäten wie man früher sagte) hervorgegangen sehr schlicht und irdisch aus den konkreten Erfordernissen eines bestimmten menschlichen Zweckgebietes, nämlich der Kirche, die nicht ohne zu lernen lehren und darum die Ausbildung ihrer Diener der Universität nicht entziehen wollte, wie denn auch die Universität die durch dieses Zweckgebiet geforderte Besinnung und Verständigung im Kreis ihres wissenschaftlichen Fragens und Antwortens offenbar bis jetzt nicht vermissen wollte. Der für dieses Zweckgebiet bzw. für die auf diesem Zweckgebiet geforderte Selbstbesinnung bezeichnende und grundlegende Gegenstand ist nun Gottes Wort, Gottes Offenbarung an den Menschen. Dieser Gegenstand konstituiert und legitimiert die Existenz der Kirche und (als Funktion der Kirche und der Universität) die theologische Wissenschaft. Die Existenz dieser Wissenschaft ist einerseits ein Bekenntnis der Kirche, dass sie wissenschaftliches Fragen und Antworten in Bezug auf diesen Gegenstand für nötig, andererseits ein Bekenntnis der Universität, dass sie wissenschaftliches Fragen und Antworten in Bezug auf diesen Gegenstand für möglich hält. Es wäre mit der Theologie dann aus, wenn entweder die Kirche an der Wissenschaft oder aber die Universität an dieser Wissenschaft sich ernstlich desinteressieren sollte. Jener Gegenstand der Theologie steht nun für die Philosophie wie die Gegenstände alles menschlichen Denkens und Wollens mit dem Menschen selbst und als solchem, dem sie ihre Aufmerksamkeit zuwendet, grundsätzlich in Frage. Er ist für sie einer von den möglichen Gegenständen, deren Wirklichkeit für sie, die als Philosophie nur mit der Wirklichkeit des Menschen selbst rechnet, ohne dass sie sie leugnen müsste, nicht in Betracht kommt, es wäre denn, aber das ist etwas ganz anderes, als Voraussetzung, von der sie den Menschen herkommen sieht. Eine Theologie, die ihr darin folgen wollte, der also das Wort Gottes eine bloße Möglichkeit wäre, deren Wirklichkeit erst zur Diskussion stünde, wäre nun offenbar ein ebenso sinnloses Unternehmen wie eine Jurisprudenz, die das faktische und notwendige Bestehen des Staates und seiner Rechtsordnung oder wie eine Medizin, die das Faktum und die Notwendigkeit des physischen Lebens des Menschen als ein Problem behandeln wollte. Mag das der Jurist oder Mediziner, sofern er im Nebenfach vielleicht auch Philosoph ist, immerhin tun, in dem Augenblick wo er juristisch oder medizinisch zu denken beginnt, kann jenes Problem nicht mehr für ihn existieren. Also unter Voraussetzung der Wirklichkeit ihres Gegen-





standes, mag er immer für die Philosophie als solche nur eine Möglichkeit sein, arbeitet wie jede positive Wissenschaft auch die das Wahrheitsanliegen der Kirche aufnehmende Theologie. Ihr Denken ist in dem selbstverständlichen Sinn in dem dies auch für die Jurisprudenz und Medizin ja auch für die Natur- und Geschichtswissenschaft gilt, ein gebundenes d.h. an die Wirklichkeit dieses Gegenstandes gebundenes Denken. Leistet es sich der Theologe, ungebunden zu denken, als ob er Philosoph wäre - er mag ebenso wie jener nebenamtlich sich betätigende Jurist und Mediziner zusehen, wie weit sich das mit der von seinem Hauptamt geforderten Sachlichkeit verträgt - dann denkt er eben damit nicht mehr theologisch und kann für das was er von da aus denkt im theologischen Gespräch unmöglich Mitspracherecht verlangen. Er kann, sofern er theologischer Forscher und Lehrer sein d.h. sofern er seiner Funktion in der Kirche und in der Universität treu sein will, nicht vagabundierend spielen mit allerlei ganz anderen Gegenständen (z.B. wie es in den letzten Jahrzehnten oder Jahrhunderten in der bekannten Ausgiebigkeit geschehen ist, mit der Wirklichkeit der Geschichte, als ob ebenso gut die Geschichte als das Wort Gottes sein Gegenstand sein könnte). Er kann von diesem seinem Gegenstand nicht abstrahieren, also nicht sich gebärden, als ob Gott nicht oder vielleicht auch nicht gesprochen habe oder als ob das erst zu untersuchen wäre, ob er das auch wirklich getan habe. Es kann sich aber das theologische Denken auch davon nicht dispensieren, grundsätzlich Denken dieses Gegenstandes (als Gegenstand!) zu sein d.h. seine Begriffe zu bilden als Prädikate dieses Subjekts und nicht etwa (wir haben diese Möglichkeit schon in den Erörterungen unseres ersten Paragraphen abwehren müssen) zu einer Darstellung des das Wort Gottes vernehmenden, also des christlich-frommen Menschen zu werden. Könnte es auch bei einer solchen Veränderung des Gegenstandes zweifellos Wissenschaft sein, so hörte es doch damit auf, Theologie zu sein. Ueber dem Gebot der Wissenschaftlichkeit, d.h. der einem bestimmten Gegenstand angemessenen Methodik steht für die positive Wissenschaft und so auch für die Theologie das Gebot der Sachlichkeit d.h. der Treue gegenüber ihrem besonderen Gegenstand, aus der sich dann ihre Wissenschaftlichkeit in concreto erst ergeben muss. Soll es nun in der Theologie Ethik geben, eine Bestimmung des Guten im menschlichen Handeln, so kann hier keinesfalls ausser Betracht bleiben, dass Gott zum Menschen gesprochen hat, und spricht und sprechen wird, dass also dem Menschen "gesagt ist was gut ist" (Micha 6,8). Es kann hier diese heiligende Wirklichkeit des Wortes Gottes aber auch keinesfalls ein Problem sein. Es kann hier wiederum keinesfalls in Frage kommen, dass anstelle dieser Wirklichkeit etwa die ganz andere der Natur oder der Geschichte zu hören wäre und wie gesagt keinesfalls, dass der gehorsame oder ungehorsame Mensch zum Thema ihrer Darlegung würde. Ohne in Abrede zu stellen, dass hier wissenschaftliche Probleme und in ihrer Art dringliche Anliegen vorliegen, ist zu sagen, dass die Existenz der Kirche nun einmal durch einen Gegenstand und zwar durch diesen bestimmten Gegenstand konstituiert und legitimiert ist, dass also die Theologie, sofern es Theologie und dann auch theologische Ethik überhaupt geben soll, nach der Relation dieses Gegenstandes zum Handeln des Menschen also eben nach der heiligenden Wirklichkeit des Wortes Gottes zu fragen hat und nach





nichts sonst. Die wirkliche Güte menschlichen Handelns ist laut der Verkündigung der christlichen Kirche diese Wirklichkeit. Also hat die theologische Ethik, ihrer Gebundenheit sich nicht schämend, keinen Augenblick von diesem Gesichtspunkt abgehend, keinen Augenblick ihn durch einen andern ersetzend oder ihn in einen anderen undeutend, nachzuweisen, inwiefern das der Fall ist. Sollte dieser Nachweis ihr etwa nicht gelingen, sollte sie nur mittelst einer metabasis eis allo genos ihr Dasein fristen können, dann wäre ihr Unternehmen als solches, dann wäre wohl das Unternehmen der Theologie überhaupt als gescheitert anzusehen, die Kirche täte dann wohl gut, den Anspruch auf Wissenschaft und die Universität täte wohl, den Anspruch auf dieser Wissenschaft aufzuheben. Solange und sofern die Theologie sich selbst ernstnimmt, kann sie sich keine andere Aufgabe stellen als diese, und solange und sofern man die Theologie als solche ernstnimmt, wird man auch von der Philosophie und von den anderen Wissenschaften her nicht verlangen können, dass sie sich eine andere Aufgabe als eben diese stelle.

c) Das Wort Gottes als Möglichkeit und die philosophische Ethik.

Gerade eine selbstbewusste d.h. auf ihr eigentümliche Sachlichkeit und Wissenschaftlichkeit streng bedachte Theologie wird sich ihre eigene Aufgabe zu allerletzt so stellen, dass damit alle anderen wissenschaftlichen Aufgaben verneint und verunmöglicht oder auch nur als minderwertig diskreditiert und von ihr aus gesehen zu einem Scheindasein im Verdacht heidnischer Gottlosigkeit verurteilt würden. Die Theologie hat es wahrhaftig nicht nötig, sich ihre Würde unter den anderen Wissenschaften durch irgend eine krampfhaft Absolutheitsgebärde zu sichern und auch nicht dadurch, dass sie den anderen Wissenschaften Rollen zuweist, die sie selber im Verhältnis zu ihrer eigenen für minderwertig hält. Wenn Paulus alles für Kot erachtet hat, um Christus zu gewinnen, so ist zu bedenken, dass dies nicht gegen den gewöhnlichen geistigen Uebermut des Pharisäismus gesagt ist und sicher nicht, um an die Stelle des jüdischen einen christlichen und nun gar auch noch gerade einen theologischen Pharisäismus zu setzen. Gerade eine auf ihre eigenen Füße gestellte Theologie ist in der Lage, die Berechtigung und zwar die Gleichberechtigung anderer Wissenschaften vorbehaltlos zu erkennen. Wie sollte es anders sein, als dass gerade durch ihren besonderen Gegenstand, durch das Wort Gottes, das menschliche Denken in seine Schranken gewiesen an seine menschliche Bedingtheit und also von allem Wahn theologischer Selbstgerechtigkeit befreit, damit aber auch grundsätzlich befreit wird für das Verständnis für andere Aufgaben, deren Gegenstand allerdings sich mit diesem Gegenstand, dem Gegenstand der Theologie nicht messen kann, die aber als menschliche Aufgaben, gestellt durch die Existenz der andern menschlichen Zweckgebiete neben dem der Kirche, Menschen gestellt und durch Menschen zu bearbeiten mit demselben Ernst und in derselben Schwachheit, in der die Theologie tut was ihres Amtes ist, wahrlich an Würde hinter ihrer Aufgabe nicht zurückstehen. Das Wort Gottes sagt dem Menschen jedenfalls auch das, dass er ein Mensch, d.h. ein den verschiedenen menschlichen Zwecken und damit als Denker den verschiedenen Gegenständen verhaftetes Geschöpf ist. Wer am Worte Gottes gelernt hat, was harte härteste Gegenständlichkeit ist, der kann -





nach dem Grundsatz: wer im Grossen treu ist, der wird auch im Kleinen treu sein - andere Gegenstände unmöglich nicht ernst und nicht weniger ernstnehmen, sowenig dieser Gegenstand mit anderen auch nur in einem Atem zu nennen ist. Diese Anerkennung der nicht-theologischen Wissenschaft seitens der Theologie kann sich nun aber nicht bloss auf die anderen positiven Wissenschaften erstrecken. Sondern wenn es in der Natur der menschlichen Wahrheitsforschung liegt, dass gegenüber den durch die verschiedenen konkreten Zweckgebiete des Lebens geforderten positiven, auf einen Gegenstand gerichteten Wissenschaften jene uninteressierte gegenstandslose Selbstbesinnung und Selbstverständigung des denkenden Menschen, dass Philosophie stattfinden soll, so wird nicht zuletzt, sondern zuerst von der Theologie aus zu sagen sein, dass dies grundsätzlich zu Recht stattfindet. Oder sollte die Theologie sich von der Natur- und Geschichtswissenschaft übertreffen lassen in der Einsicht, dass der Mensch der in den positiven Wissenschaften nach der Wahrheit des Gegenständlichen fragt, vor allem immer wieder sich selbst zur Frage werden muss? Sollte der Ernst des Gnothi seauton! das am Anfang der Philosophie steht, nicht gerade von dieser positiven Wissenschaft aus, in der der Mensch mit Gottes Wort konfrontiert wird, zuerst und noch ganz anders dringlich einsichtig werden als da wo die Hingabe an den Gegenstand möglicherweise verbunden sein könnte mit dem Vergessen, dass Wissen ohne das Wissen um das Wissen kein Wissen ist? Wie könnte das in der Theologie bei der Hingabe an diesen Gegenstand etwa vergessen und wie sollte dann Philosophie von ihr aus nicht nur anerkannt, sondern geradezu gefordert werden müssen? Freilich das kann nicht anders sein: es ist eine ganz bestimmte Philosophie, nicht eine schul- oder richtungsmässige, aber eine durch ihre Voraussetzung bestimmte Philosophie, die von der Theologie aus gefordert und als berechtigt, als gleichberechtigt anerkannt wird. Wir sagten schon: der Begriff einer christlichen Philosophie kann, sowenig wie der einer christlichen Theologie, bestimmt sein durch irgend eine besondere Grundformel ihres Inhalts oder durch ein bestimmtes Erkenntnisprinzip oder durch ein bestimmtes Pathos - sonst wäre ja das Christliche doch wieder verstanden als eine Möglichkeit über die Menschen Verfügung haben - sondern schlechterdings nur durch das ihrer (in sich die Grenzen der Humanität durchaus wahren) Selbstbesinnung vorangehende Wissen um das Christliche, um das Wort Gottes, in der durchgehenden Bestimmtheit der Selbstbesinnung eben durch dieses Wissen. Eine solche Philosophie wird sich, welcher philosophischen Schule sie auch folge, vor allem dadurch von jeder unchristlichen Philosophie unterscheiden, dass sie sich bewusst ist, indem sie jene Besinnung übt, nicht etwa das letzte lösende Wort in der Frage nach dem Menschen selber sagen zu können, sondern vielmehr nachdem und indem dieses letzte lösende Wort gesagt ist, in lauter vorletzten Worten diese Frage nun erst stellen zu müssen. Sie wird gerade darin, dass sie unter Voraussetzung der ein für allemal, nicht von der Theologie, nicht von der Kirche, aber von Gott in Jesus Christus, durch den heiligen Geist gegebenen Antwort die wirkliche Frage, das ganze Problem der Gefragtheit, der Fraglichkeit und Fragwürdigkeit des Menschen in seiner wirklichen Lebenslage nicht umgeht, sondern aufrollt, sie wird gerade darin nicht weniger, sondern mehr wirkliche Philosophie sein als



eine unchristliche Philosophie, die sich immer darin als solche ver-  
raten wird, dass sie <sup>nicht</sup> bei der Frage nach dem Menschen verharret, son-  
dern an irgend einem Punkt und wäre es in einer kleinen Apotheose  
des Fragens selbst, zu einer Antwort übergeht, in Verabsolutierung  
des Gedachten oder des Denkens selbst oder gar des denkenden Menschen  
eine Letztwirklichkeit behauptet, bei der sie sich selbst und den  
Menschen beruhigt und so aus einer Philosophie zu einer wenn auch  
heidnischen Theologie wird. Christliche Philosophie, die vom Hören  
des Wortes Gottes herkommt, kann warten. Sie weiss, was auch die  
Theologie wissen muss, dass die Letztwirklichkeit keine menschliche  
Setzung sein kann mittelst derer der Mensch sich selbst antworten  
und sich selbst beruhigen könnte. Sie hat die Ichhaftigkeit aller  
menschlichen Setzungen eines Letztwirklichen, dasselbe was in der  
Theologie Sünde heisst, durchschaut als Irrtum und wenn sie faktisch  
sowenig in der Lage ist, sich etwa des Irrtums einfach zu entledigen  
(wie sich der Mensch ja auch des Sündigens keineswegs einfach ent-  
schlagen kann), wenn sie also ohne die Thesis, wenn sie als Ethik  
ohne positive Begriffe, wie Gut, Wert, Zweck, Pflicht, Tugend, Frei-  
heit, Idee nicht auskommt - sonst könnte sie nämlich nur schweigen  
oder von der Selbstbesinnung zur Verkündigung, zur Theologie über-  
gehen (aber dann bliebe ja das Gnothi seauton! unerledigt und das  
darf nicht unerledigt bleiben, - wenn sie ihre Besinnung vollzieht  
in Form einer Selbstbesinnung, als ob nun doch der Mensch selber oder  
im Menschen selber das Prinzip und die Wirklichkeit des Guten wäre,  
so weiss sie doch, dass dem nicht so ist, weiss sie doch um die Gren-  
zen der Humanität, weiss sie also um die Vorläufigkeit und Relativi-  
tät aller jener Positionen, um ihren Charakter als Hinweis auf das  
Gute, dessen Prinzip und Wirklichkeit wahrlich nicht der Mensch und  
nicht im Menschen ist. Nicht als wirkliche, sondern als mögliche  
Antwort auf die Frage des Menschen nach der Güte seines Handelns wird  
sie jene Positionen auffassen und darstellen und eben damit wird sie  
es sein, die diese Frage erst in ihrem ganzen Ernst als Frage auf-  
wirft. Sie kann ja das Gute gar nicht anders auffassen denn als Ge-  
horsam. Gehorsam aber ist ein Tun, dessen Güte offenbar in dem liegt,  
was befohlen und weil es befohlen, nicht darin, dass es getan wird,  
so gewiss es auch getan werden muss, um Gehorsam zu sein. Sie hat  
jenen Menschen, der mittelst Selbstbesinnung, Selbstverständigung,  
Selbstverantwortung selber sagen will, was gut ist, als einen Lügner  
und als ein Gespenst durchschaut. Sie ist Aufruf zum wirklichen  
Menschen, zu dem gesprochen, dem in der Herrlichkeit seiner Ichhaf-  
tigkeit widersprochen ist, der seinen Spruch wohl anheben, aber nicht  
zu Ende sagen kann, dessen Spruch über sich selbst nur als abgebro-  
chener Spruch, als Bekenntnis eben zu seiner Gefragtheit Wahrheit  
haben kann. Sie ist Aufruf zu dem Ich, das nicht mehr meint, des ihm  
begegnenden Anspruchs Herr zu werden oder wohl gar ihn zu seiner eige-  
nen Bestärkung missbrauchen zu dürfen, wie dies der letzte höchste  
Triumph der heidnischen Philosophie ist, sondern das durch diesen  
Anspruch aufgehoben ist und nur in dieser Aufhebung sich selber be-  
gründet finden kann. Sie ist Aufruf zu der Verantwortung, in der der  
Mensch erkennt und bekennt, dass er selbst das Geforderte immer schul-  
dig bleibt, gerechtfertigt nur ist in der Entscheidung des Gehorsams  
um des Fordernden und um des Geforderten nicht um seiner Leistung





willen. Man beachte wohl: nicht so kann Philosophie diesen Aufruf vollziehen, dass sie selbst die Wirklichkeit des Wortes Gottes auftreten und wirken liesse, das Ich des Menschen konfrontierte mit dem Du, das jenen Anspruch an ihn erhebt. Das kann auch die Theologie, das kann auch die verkündigende Kirche nicht, das kann kein Mensch. Ethik in diesem Sinn liest Gott der Herr allein und selber. Aber auch das ist nicht ihres Amtes: diese Wirklichkeit als solche zu verkündigen, darin unterscheidet sie sich eben von der theologischen Ethik, Sie kann also den Menschen nur - dies tut sie mit Kirche und Theologie zusammen - gegenüber der unfruchtbaren und gefährlichen Erinnerung an sich selber an den ganz Andern erinnern, dem er gegenübersteht, darauf angewiesen, dass dieser ganz Andere dann selber zum Menschen rede. Dieser ganz Andere kann aber für sie - darin unterschdet sie sich von Kirche und Theologie - nicht Gott selber sein. Auch die Theologie wird ja ihre Verkündigung des Wortes Gottes nicht durchführen können ohne die Erinnerung an den Nächsten, den Bruder, in dessen Anspruch an uns das Wort Gottes zu uns kommt. Man wird aber diese Erinnerung nicht als die eigentliche Aufgabe der Theologie bezeichnen dürfen, sondern doch nur als das grosse Mittel dessen sie sich zu bedienen hat, wenn und sofern es gilt, das Wort Gottes zu bestimmen als das zu uns kommende Wort Gottes. Diese Erinnerung, die Umkehrung der blossen Selbstverantwortung in die Verantwortung vor dem Du des andern Menschen, ist vielmehr die eigentliche in der Ethik konkret zugespitzte Aufgabe der Philosophie. Sofern es sich um Selbstbesinnung, um das Gnothi seauton! handelt, ist der Mitmensch der Vertreter und Träger des göttlichen Logos, der den Menschen aus allen Träumen in die Wirklichkeit zu rufen hat. Wo das Wort Gottes gehört wird, da findet diese Selbstbesinnung statt, da muss der andere Mensch gehört werden. Seine Stimme ist die in aller heidnischen Philosophie überhörte Stimme. Philosophie, die diese Stimme hören wollte, könnte unmöglich eine Letztwirklichkeit setzende heidnische Theologie sein wollen. Der Anspruch des Mitmenschen verhält sich aber zum Anspruch Gottes selbst wie Möglichkeit sich zu Wirklichkeit verhält. Es ist dasselbe Wort Gottes, um das es hier wie dort geht. In seiner Wirklichkeit kann das Wort Gottes offenbar nicht Gegenstand menschlicher Selbstbesinnung, sondern nur Gegenstand seiner Selbstoffenbarung und daraufhin Gegenstand des Glaubens und Gehorsams und im Glauben und Gehorsam der Verkündigung sein. Menschen können nur dienen, wenn und wo Gott wirklich redet. Aber eben dieses menschliche Dienen ist die der göttlichen Wirklichkeit entsprechende mit ihr selbst gesetzte Möglichkeit. Darum weil die Wirklichkeit des Wortes nicht ohne diese Möglichkeit ist, ist Christus nicht ohne seine Kirche. Dienst am Wort ist ja die menschliche Tätigkeit, die das Wesen der Kirche ist. Die Möglichkeit des zu uns kommenden Wortes Gottes ist der von Gott beauftragte an seinem Wort dienende Mitmensch. Das gilt nicht nur vom kirchlichen Amt im engern Sinn, sondern von der Kirche als solcher. Das ist der neue in Christus wirklich gewordene Sinn des Mitmenschen als des Bruders, des Nächsten. Er kann uns Gottes Wort bringen, wenn Gott uns sein Wort sagen will. Auf diese Möglichkeit hin haben wir ihn aufzunehmen. An dieser mit der Wirklichkeit des Wortes Gottes gesetzten Möglichkeit kann nun die Philosophie nicht vorübergehen, wenn sie einmal am Worte Gottes selbst nicht mehr vorübergehen und





doch ihrer eigentümlichen Aufgabe getreu bleiben und also nicht Theologie werden will. Sie kann den Menschen nicht mehr anders zur Selbstverantwortung aufrufen, als indem sie ihr sich selbst verstehen lehrt als stehend in jener Verantwortung, die er dem Mitmenschen schuldig ist, wenn dieser ihm gegenüber zum Träger und Vertreter des göttlichen Logos eingesetzt ist. Dass er das ist, das steht nämlich in einem anderen Buch, das ist nicht so selbstverständlich und direkt wahr, wie es etwa Gogarten anzunehmen scheint. Philosophie kann das Ich für Gott gefangennehmende Du so wenig zeigen, wie Theologie das Wort Gottes selber zeigen kann. Beide können nur bezeugen, und die Kraft ihres Zeugnisses ist des freien Gottes Kraft. Aber eben: auch Philosophie kann bezeugen, wenn und sofern sie wirkliches Wissen um den Menschen, also auch Wissen um die Kirche und also Wissen um den Menschen zur Verantwortung ziehenden Mitmenschen zur Voraussetzung hat. Als solche bezeugt sie dann nicht etwa nur das Gesetz, sondern durchaus das Evangelium und die Gnade, in welcher freilich das Gesetz inbegriffen ist. Denn es ist Gnade, wenn wir einen mit seinem Anspruch für den göttlichen Anspruch vikarierenden Mitmenschen haben, so gewiss eben damit auch das Gesetz aufgerichtet wird. - Es ist fraglos eine andere Ebene menschlicher Geistestätigkeit, wenn in der Theologie nicht ohne Verweis auf den Bruder von Gott und in der Philosophie um Gottes willen vom Mitmenschen die Rede, wenn dort die Wirklichkeit, hier die Möglichkeit des Wortes Gottes Gegenstand der Nachforschung, wenn dasselbe Wort Gottes dort Gegenstand, hier Voraussetzung ist. Diese Gegensätze sind notwendige Gegensätze menschlicher Begrifflichkeit, als solche mit Fug und Recht Prinzip sauberer Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie, aber doch nicht mehr als! Nicht Prinzip eines Stufen- und Wertunterschiedes. Die Philosophie ist nicht ancilla theologiae. Theologie kann nur mit der Philosophie zusammen ancilla ecclesiae, ancilla Christi sein wollen.

\* \* \*



### III DER WEG DER THEOLOGISCHEN ETHIK

Die Aufgabe der theologischen Ethik besteht in der Darstellung der Inanspruchnahme des Menschen durch das Wort Gottes. Sie hat

1. das Ereignis dieser Inanspruchnahme als solches, sodann seine Bedeutung für den Menschen; also 2. seine Inanspruchnahme als Gottes Geschöpf; 3. seine Inanspruchnahme als begnadigter Sünder und
4. seine Inanspruchnahme als Erbe des Reiches Gottes darzustellen,

wobei unter 2-4 jedesmal a) die Eigenart des jeweiligen ethischen Gesichtspunktes b) die jeweils massgebende Gestalt des Erkenntnisgrundes c) der jeweils entscheidende Inhalt der ethischen Forderung d) die jeweils in Betracht kommende Erfüllung der ethischen Forderung in Erwägung zu ziehen sein wird.

1. Es kann für den Ertrag der theologisch-ethischen Arbeit offenbar nicht gleichgültig sein, sich darüber vorher ausdrücklich zu verständigen, wie denn nun eigentlich hier gefragt und geantwortet werden soll. Die Frage der Gewinnung des richtigen Weges oder der richtigen Einteilung ist keineswegs eine blosser Formfrage. Sie bedeutet vielmehr hier wie überall nicht mehr nicht weniger als die Frage der Gewinnung der richtigen Grundbegriffe, ohne die man nun einmal wohl u.U. fröhlich und gut leben, nicht aber, wenn es darauf ankommen soll, im Zusammenhang denken und verstehen kann. Das Mass der Richtigkeit der Begriffe muss aber hier wie überall sein die Angemessenheit an die besondere Sache, um die es hier in der theologischen Ethik zu gehen scheint. Nach den Feststellungen unserer zwei ersten Paragraphen braucht es nicht mehr begründet, sondern nur noch abgrenzend gesagt zu werden, welche Problemstellungen und daraus folgenden Einteilungen der theologischen Ethik für uns ausser Betracht fallen müssen. Einmal (im Rückblick auf unsere Feststellung des Verhältnisses von theologischer und philosophischer Ethik) alle Versuche die theologische auf die philosophische Ethik aufzubauen, sie irgendwie aus der philosophischen Ethik hervorgehen zu lassen. Es ist dies - abgesehen von dem grossen klassischen Sonderfall der katholischen Ethik - der Weg, den W. Herrmann, O. Kirn, E. W. Mayer, G. Wünsch, im Ansatz auch de Wette und in Gestalt einer ausdrücklichen Apologetik auch Th. Häring eingeschlagen haben. Es kommt dann zu Zweiteilungen des Stoffs wie 1. Natürlich-sittliches Leben und





sittliches Denken 2. Das christlich-sittliche Leben (Herrmann) oder: 1. Ethische Prinzipienlehre 2. Systematische Darstellung des christlich-sittlichen Lebens (Kirn) oder 1. Moralphilosophie 2. Morallehre (Mayer) oder 1. Das Wesen des Sittlichen 2. Das Wesen des christlich-Sittlichen (Wünsch). Wir können nach dem Ausgeführten weder die methodische Unterordnung des "christlich-Sittlichen" unter ein Sittliches überhaupt und im allgemeinen noch die Selbständigkeit eines solchen Sittlichen überhaupt neben und gegenüber dem Christlichen, noch die angemessene Ueberlegenheit einer aus einer besondern Quelle schöpfenden theologischen Sittlichkeitslehre billigen und müssen daher von dieser Methode Abstand nehmen. Wir können aber (im Rückblick auf das über das Verhältnis von Dogmatik und Ethik Gesagte) auch in Bezug auf die Fragen selbst, die die übliche theologische Ethik mit oder ohne philosophischen Unterbau ihren Darlegungen zu Grunde zu legen pflegt, nicht mir ihr einiggehen. Sie hat nach Schleiermachers geistvoller Konzeption zu reden vom "reinigenden" Handeln, wie es durch Kirchen- und Hauszucht und wie es im Staate stattfindet, vom "verbreitenden" Handeln, wie es in der Ehe und extensiv und intensiv wiederum in der Kirche, endlich von "darstellenden" Handeln, wie es im kirchlichen Gottesdienst, in der Geselligkeit in der Kunst und im Spiel stattfindet. Es geht nach Hofmann um die christliche Gesinnung und um ihre Betätigung um sittlichen Handeln im Verhältnis zu Gott, in der Kirche, in der Familie, im Staate und in der Gesellschaft, nach Herrmann um die Frage der Entstehung und um die Frage der Entfaltung des christlichen Lebens, nach Kirn um die Entstehung und Entfaltung der christlichen Persönlichkeit einerseits und um die Betätigung der Sittlichkeit in der Gemeinschaft andererseits, nach Haering um das neue Leben des Christen als Persönlichkeit und um das christliche Leben in den menschlichen Gemeinschaftskreisen, nach E. W. Mayer um die sittliche Willensbeschaffenheit, um die Art sittlichen Handelns in den verschiedenen Tätigkeitsformen und Gemeinschaften, um seine Ordnung und Gliederung und endlich um sein Ergebnis, das Reich Gottes, nach Wünschs nicht ganz durchsichtiger Disposition 1. um das Wesen Gottes 2. um die Folgen der Gotteserfahrung für die Sittlichkeit 3. um den christlichen Charakter und endlich 4. um "einige Restprobleme", wozu nach Wünsch z.B. die Ethik der Bergpredigt gehört!! Originell und kraftvoll ist der Weg Schlatters, bei dem die vier platonischen Tugenden Gerechtigkeit, Wahrheit, Seligkeit und Kraft bezogen auf die Gemeinschaft des Willens, des Erkennens, des Gefühls und des Lebens das Schema der Untersuchung und Darstellung bilden. Wir können darum nicht (auch bei Schlatter nicht) mitgehen, weil dabei wie gezeigt eine Unterscheidung von Dogmatik und Ethik, ein Uebergang des Blicks von Gott auf den Menschen stattfindet, den wir so grundsätzlich nicht gutheissen können. Wir haben gegen alle diese Einteilungen den Einwand geltend zu machen, dass sie anderswoher als aus der Sache selbst genommen und nun doch nicht zum Vorteil der Sache an die Sache herangetragen, auf die Sache angewendet sind. Dass im menschlichen Handeln ein kritisches, ein aufbauendes und ein spielendes Moment zu unterscheiden sei, das ist gewiss eine sehr feine Beobachtung Schleiermachers, aber ist damit nun wirklich auch das christliche Handeln als solches umfasst und umschrieben? Dass die Tatsache des christ-





lichen Lebens uns vor das Problem seiner Entstehung und Entfaltung (Herrmann, Kirn) stellt oder vor den Gegensatz von Gesinnung und Tätigkeit (Hofmann), das ist sicher an seinem Ort richtig, aber sind diese Unterscheidungen nun etwa gerade für das christliche Leben bezeichnend? Die besonders beliebte, etwa bei Hofmann, Martensen, Haering, Kirn, Mayer mehr oder weniger sichtbare Unterscheidung von Individual- und Sozialethik mag einmal als möglich und sinnvoll durchgehen. (Schlatter hat S.53 f. beachtenswerte Dinge dagegen gesagt und sie dürfte uns von einer guten philosophischen Ethik schwerlich empfohlen werden) man wird aber auf alle Fälle sagen müssen, dass dabei als selbstverständlich vorausgesetzt wird, das christliche Handeln sei eben ein Spezialfall von Handeln überhaupt und wenn für dieses die Korrelation von Individuum und Gemeinschaft konstitutiv sei, so müsse sie es auch für das christliche Handeln sein. Als eine solche unproblematische Uebernahme einer vielleicht richtigen, vielleicht auch etwas willkürlichen Bestimmung des menschlichen Handelns überhaupt als Schema für die Darstellung des christlichen Handelns stellt sich aber nun doch auch, so erfrischend sie neben den etwas öden Dispositionen etwa der Ritschlianer wirkt, die Schlatter'sche Ableitung der christlichen Tugendlehre aus Wille, Erkenntnis, Gefühl und Leben dar. Alle diese Ableitungen und Einteilungen sind insofern nicht theologisch, als nach denselben Methoden (ihre Richtigkeit einmal unbesehen vorausgesetzt) bei anderer Füllung der Begriffe offenbar ebenso gut eine buddhistische, eine sozialistische, eine anthroposophische wie gerade eine christliche Ethik eingeteilt und abgeleitet werden könnte. Wir vermissen bei ihnen die spezifische Angemessenheit an die besondere Sache, um die es hier geht: an das christliche Verständnis der Güte menschlichen Handelns. Sollten zu seiner Erklärung nicht etwa Dinge zu sagen sein, die sich im Rahmen eines Begriffs des menschlichen Handelns überhaupt gar nicht sagen lassen? Sollte diesem Verständnis nicht etwa auch ein eigentümlicher Weg des Verstehens unentbehrlich sein? Sollten nicht schwere Verkürzungen dieses Verständnisses unvermeidlich sein, wenn man mit Selbstverständlichkeit, die uns von Schleiermacher bis zu Schlatter auffällig ist, Wege antritt und begeht, die an sich offenkundig auch anderswohin führen könnten? Oder rächt sich hier nicht die fatale methodische Unterscheidung der Ethik von der Dogmatik die fatale Abwendung des Blicks von Gott auf den Menschen? Besteht diese Unterscheidung und diese Abwendung zu Recht, ja dann muss wohl in der Ethik der Mensch, in diesem Fall die Problematik des menschlichen Handelns das Mass aller Dinge sein, das Thema bilden und der Rahmen sein, innerhalb dessen sich die Untersuchung abspielt. Es darf und muss dann so sein, wie es bei jenen Ableitungen und Einteilungen offenbar vorausgesetzt ist, dass der Mensch gewisse Fragen zu stellen hat: wie er ein christlichen Mensch werden und sein könne? was es heiße, sich als solcher zu betätigen? was es wohl sein möchte um christliches Wollen, Erkennen und Fühlen? was etwa aus seinem Lebens- und Kulturstreben, was aus Wirtschaft, Staat und Kirche, aus Ehe und Familie, aus Kunst und Wissenschaft, aus seiner Arbeit und aus seiner Erholung werden möchte unter der Voraussetzung christlichen Handelns? Die theologische Ethik aber hätte auf diese gar nicht in der Entscheidung gegenüber dem wirklich ergangenen göttlichen Gebot, gar



nicht verantwortlich gestellten Fragen zu antworten, dem Menschen irgend etwas zu sagen, wo er doch das Eine was hier überhaupt gesagt werden kann, nur mit der Tat seiner Entscheidung gegenüber dem wirklich an ihn ergangenen Wort Gottes - selber sagen kann. Hier kann etwas nicht stimmen. Keine Frage, dass sich auch so, in einer solchen dem Menschen antwortenden Ethik, des Tiefsinnigen, Wahren, Ernsthaften und Fruchtbaren, des zur Entscheidung Aufrufenden genug sagen lässt, wie das bei den angeführten Autoren in Fülle geschieht. Aber auch keine Frage, dass eine solche dem Menschen antwortende im Grunde untheologische Ethik als solche, durch ihre ganze Haltung einen Schleier ausbreitet über das eigentümliche Woher? und Wohin? einer theologischen Ethik, über ihre Beziehung auf das wirklich ergehende göttliche Wort, ein Schleier, den man wenn man diesen Schaden einmal gesehen hat, als unmöglich empfinden muss. Warum soll sich die theologische Ethik eigentlich durchaus in diese Haltung einer Auskunftsstelle über alles Mögliche begeben, zu der sie gar nicht berufen ist? Warum soll sie ihre Fragen nicht selbst stellen, ihre Fragen, statt sich von aussen Fragen stellen zu lassen, die die Theologie wirklich nicht zu beantworten hat. Fragen, bei denen sie überdies nicht einmal die Garantie hat (und aus eigenen Mitteln offenbar auch nicht beschaffen kann, ob die philosophische Ethik, in deren Kompetenz sie doch offenbar fallen würden, sie auch nur als richtig gestellt anerkennen könnte? Warum soll sie sich in jene Stellung und Haltung des Antwortenden drängen lassen? Wo auch das Tiefste, Wahrste, Ernsthafteste und Fruchtbare was sie vorbringen kann, zum vornherein auf ein totes Geleise geschoben ist, als Aufruf zur Entscheidung nicht gehört werden oder nur dem untheologischen Absatz zum Trotz gehört werden kann? Wenn anders Theologie grundsätzlich Wissenschaft von der christlichen Verkündigung ist, dann muss der Mensch gegenüber ihren Sätzen der Gefragte, nicht aber sie mit ihren Sätzen gegenüber den Fragen des Menschen die Antwortende sein. Ihr Gegenstand ist das Wort Gottes, nicht das vom Menschen in Anspruch genommene, sondern das den Menschen in Anspruch nehmende Wort Gottes. Gewiss den Menschen in der ganzen Problematik seines Handelns! Aber nicht diese Problematik und etwa der Beitrag, den das Christentum dazu zu geben hat, kann ihr Thema werden. Nicht von daher kann sie sich ihre Aufgaben stellen lassen, so gewiss es verkehrt ist, wenn die christliche Verkündigung das tut, nicht von daher kann sie ableiten und einteilen und ihre Grundbegriffe gewinnen. Es wäre denn, sie wollte zur blossen und dann sicher weniger guten Doublette zur philosophischen Ethik werden. Das besondere Problem des christlichen Handelns mit dem wir es hier zu tun haben, wird dann zu seinem Recht kommen, wenn wir das Christliche keineswegs als blosses Prädikat, sondern wie es sich in einer Hilfswissenschaft der Dogmatik gehört, als Subjekt auffassen, wenn wir nicht das menschliche Handeln als solches, sondern seine Inanspruchnahme durch das Wort Gottes, seine Heiligung, also das Handeln Gottes am Handeln des Menschen den Zentralbegriff, den Ausgangs- und Endpunkt der theologischen Ethik sein lassen.





2. Wenn diese Bestimmung des Ausgangspunktes des vor uns liegenden Weges richtig ist, so fragt es sich nun weiter, wie die damit gestellte Aufgabe im einzelnen anzugreifen und zu gliedern sein möchte. Verhältnismässig einfach und selbstverständlich dürfte wohl ein erster Schritt sich als notwendig erweisen. Es dürfte doch wohl vor allem gelten, das Wort Gottes als Subjekt jener Inanspruchnahme des Menschen, als das den Menschen heiligende Gebot aufzuweisen und darzustellen. Wir meinen ja in der theologischen Ethik die Güte menschlichen Handelns suchen und finden zu müssen in dem Ereignis einer Handlung Gottes selbst am Menschen, nämlich in der Handlung seines Redens, Sprechens, Sich-Offenbarens ihm gegenüber. Der Mensch handelt gut, sofern er als Hörer des Wortes Gottes handelt, und der Gehorsam ist das Gute. Also kommt das Gute aus dem Hören und also aus dem göttlichen Sprechen. Man kann es auch so sagen: der Mensch handelt gut, sofern er handelt als von Gott zur Verantwortung Gezogener. In und aus der Verantwortlichkeit gegen Gott handeln heisst gebunden handeln. In dieser Bindung geschieht das Gute. Also kommt das Gute aus der Verantwortlichkeit und also aus dem göttlichen Sprechen, dem gegenüber sich der Mensch mit seinem Tun verantwortet. Und man kann es auch so sagen: der Mensch handelt gut, sofern er christlich handelt. "Christlich" heisst ja eben theologisch verstanden: als Einer, dem Gott in seiner Offenbarung in Christus durch den heiligen Geist begegnet, dessen Handeln nun in dieser Begegnung, in diesem Gegenüber stattfindet. In diesem Gegenüber handeln heisst "gerichtet" handeln. In dieser Gerichtetheit geschieht das Gute. Also kommt das Gute aus diesem Gegenüber und also aus dem Sprechen Gottes, aus jener Begegnung, in der dieses Gegenüber zustandekommt. Das ist grundsätzlich die theologische Antwort auf die ethische Frage. Ihr Charakteristisches besteht darin, dass sie, indem auch sie nach der Güte menschlichen Handelns fragt, den Menschen versteht als von Gott angesprochen und also vom Menschen weg und auf Gott und sein Sprechen hinweist. Genauer gesagt, auf Gottes Gebieten. Das Gute im menschlichen Handeln ist seine Bestimmtheit durch das göttliche Gebieten. Wir werden des Näheren zu erwägen haben, was es mit dieser Bestimmtheit auf sich hat. Aber auf alle Fälle kann eine theologische Ethik das Gute nur in dieser Bestimmtheit des menschlichen Handelns und also in dem göttlichen Gebieten, das diese Bestimmtheit schafft, suchen, nicht aber und in keinem Sinn in dem menschlichen Handeln selbst und als solchem. Warum nicht? Wir können zunächst nur konstatierend antworten: so ernst wird nun einmal hier der Begriff des dem Menschen in schlechthiniger Ueberlegenheit gegenüberstehenden Gottes, so ernst sein Sprechen und also das Angesprochenwerden des Menschen genommen, dass die Frage nach der Güte menschlichen Handelns mit dem Verweis auf den der allein der Gute ist, also mit der Feststellung der schlechthinigen Transzendenz des Guten geradezu abgewiesen wäre, wenn nun nicht doch und gerade - dadurch dass dieser Gott, der das allein Gute ist, als der Gebietende, nicht als ein transzendentes Sein, sondern als auf uns sich beziehender Akt erkannt ist, seine Immanenz, aber nun freilich diese, diese höchst aktuelle Immanenz eingesehen und damit, aber freilich auch nur damit, eine positive Antwort auf die ethische Frage ermöglicht wäre. Also die Inanspruchnahme des Menschen durch Gott, seine Heiligung und damit die Güte





seines Handelns ist wirklich in der Wirklichkeit des göttlichen Gebietens. Dass und inwiefern dieses göttliche Gebieten Ereignis ist, wird eine theologische Ethik als Erstes zu zeigen und als grundlegenden und Alles umfassenden Satz zu entwickeln haben. Wir werden, entsprechend der Lehre von der Offenbarung in den Prolegomena zur Dogmatik nicht genug Gewicht darauf legen können, dass unter dem beherrschenden Prinzip der theologischen Ethik, also unter dem heiligenden Worte Gottes eben ein Ereignis zu verstehen ist, eine Wirklichkeit, die man überhaupt nicht sieht, wenn man sie nicht als sich ereignende Wirklichkeit sieht. Das Wort Gottes ist für die Ethik sowenig wie für Dogmatik etwa eine allgemeine Wahrheit, die vom sichern Port theoretischer Ueberlegung aus ebenso allgemein zu erkennen wäre, es ist eben kein Sein, aus dem sich dann u.a. ein Sollen gemächlich deduzieren liesse. Es gibt sich zu erkennen und indem es das tut, wird es gehört, wird der Mensch verantwortlich gemacht, findet sein Handeln in jenem Gegenüber statt. Das Wort Gottes ist nur in actu das Wort Gottes. Das Wort Gottes ist Entscheidung. Gott handelt. Nur auf diese durchaus nicht allgemeine, sondern höchst besondere Wirklichkeit hin wagt es die theologische Ethik auf die ethische Frage Antwort zu geben. Ihre Theorie ist schlechterdings nicht anders gemeint, denn als Theorie dieser Praxis. Aber diese Praxis setzt sie allerdings als stattfindend voraus und daraufhin wagt sie es, zu antworten. In derselben göttlichen Entscheidung, in derselben Aktualität, in derselben Erkenntnis der Offenbarung (aber diese Erkenntnis ist selbst Offenbarung) existiert die christliche Kirche, wird in der christlichen Kirche geglaubt und gehorcht. Indem diese Entscheidung fällt, handelt der Mensch als Hörender, verantwortlich und insofern gut, denn diese Entscheidung besteht darin, dass Gott ihm dem Gesetzlosen sein Gebot gibt und ihn so beruft aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte. Sie als solche zu verstehen, das wird also unsere erste Aufgabe sein, die sich sinngemäss gliedern dürfte in die drei Fragen nach dem Geschehen, nach dem Inhalt und nach der Bedeutung oder nach der Kraft dieses Gebietens. Das ist was, aber freilich als etwas toto genere Verschiedenes als unser erstes Kapitel an die Stelle der in der modern-theologischen Ethik so beliebten philosophischen Prinzipienlehre zu setzen wäre.- Aber das kann nun offenbar doch erst die Grundlegung, die allgemeine These sein. Wohin kommen wir von da aus? Die Wirklichkeit des göttlichen Gebietens vorausgesetzt, wird nun offenbar im einzelnen klar zu machen sein, inwiefern sich dieses Gebieten an den Menschen richtet, inwiefern hier göttliche Entscheidung über den Menschen stattfindet. Die Frage könnte sich nahelegen, ob es nun nicht doch, nachdem dem Anliegen einer theozentrischen Orientierung der Ethik in der Grundlegung genug getan, angemessen sein möchte zu einem jener Schematismen: Individual- und Sozialethik, Entstehung und Entfaltung des christlichen Lebens, Wollen Wissen und Fühlen oder dergl. als Rahmen für den zu gebenden Einzelnachweis zu greifen? Ob es nun nicht etwa doch am Platze sei, den Begriff der Persönlichkeit und des Charakters einerseits, andererseits die soziologischen Begriffe gleichsam als leere Gefässe aufzurichten, in die sich das Christliche zu ergiessen hätte? Ob die theologische Ethik ihre Aufgabe nun nicht doch in einer christlichen Beleuchtung des menschlichen Mikrokosmos und Makrokosmos, in einer christlichen



Erlösung. Man kann auch sagen: es offenbart das Reich Christi des Herrn als das regnum naturae, als das regnum gratiae, als das regnum gloriae. Man kann auch sagen: es redet uns an auf unsere Festimmung für Gott, auf das Ereignis unserer Beziehung zu ihm, auf das Ziel unserer Vollendung in ihm. Das sind keine zufällig oder willkürlich gewählten Gesichtspunkte, das sind, wie man sieht, die grossen Orientierungspunkte des Gangs der christlichen Dogmatik, auf die aufzubauen bei einer so auf das Ganze gehenden, das Ganze rekapitulierenden Hilfswissenschaft wie die Ethik, offenbar sinnvoll ist. Die Dogmatik zeigt auf Grund und unter Voraussetzung der Entwicklung des Gottesgedankens, die wir mit dem ersten Kapitel der Ethik in Parallele stellen könnten 1. wie Gott der Herr ist als Schöpfer alles dessen was nicht er selber und als Inbegriff alles dessen was nicht er selber ist, des Menschen ist. Sie begreift die Welt und den Menschen unter dem Gesichtspunkt dieser ursprünglichen und schon als diese ursprüngliche verstanden seinem eigenen Sein schlechthin überlegenen Gottesherrschaft. Sie zeigt 2. wie Gott der Herr ist als Versöhner des Menschen, als der Bundes-Gott dessen Treue durch des Menschen Untreue nicht gebrochen werden, sondern nur noch heller ins Licht treten kann, dessen Majestät sich gerade angesichts der Sünde des Menschen als Gnade umso kräftiger erweist. Sie begreift also den Menschen unter dem Gesichtspunkt dieser der Wirklichkeit des Menschen zum Trotz behaupteten Gottesherrschaft, sie begreift ihn in der Paradoxie des Gefallenen und doch Gehaltenen, des Feindes und doch Geliebten, des Rebellen und doch Knechtes. Und sie zeigt 3. wie Gott der Herr ist als der Erlöser des Menschen, der Erste der auch der Letzte ist, dessen Reich kommt, das Reich des überwundenen Zwiespalts, des neuen Himmels und der neuen Erde, der Herrlichkeit. Sie begreift also den Menschen eschatologisch d.h. unter dem Gesichtspunkt dieser ewigen, ihm dem in der Zeit Lebenden verheissenen vollendeten Gottesherrschaft, als Wartenden und Eilenden innerhalb einer positiven hoffnungsvollen Grenze, gleichzeitig beschattet vom Tode als von der Aufhebung alles Diesseitigen und belichtet von der Auferstehung der Toten in der alles neu werden soll. Es sind doch nur scheinbar drei Teile oder Stufen der Wahrheit oder der Erkenntnis, die damit angezeigt sind. In Wirklichkeit wird dabei gerade wie in der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, die die heimliche Wurzel dieser Ordnung ist, dreimal das Eine, dreimal das Ganze gesagt, wobei Jesus Christus, der das Wort Gottes selber ist, von der beherrschenden Mitte des Versöhnungsgedankens aus auch die Voraussetzung und der Inbegriff des Schöpfungsgedankens und des Erlösungsgedankens ist. Wir sind aber offenkundig nicht in der Lage, auf diese dreifache Bewegung unserer christlichen Erkenntnis zu verzichten, diese dreifach bestimmte christliche Wahrheit etwa in einem Wort auszusprechen. Das eine Wort ist das Wort Gottes selber, das wir nicht aussprechen, sondern nur als zu uns gesprochen hören können. Und was wir hören, das ist eben dieses Dreifache. Eben darum bildet dieses Dreifache nun auch kein System. Wären sie es, so müssten sie sich auf ein Wort zurückführen lassen. Ein System hat einen Mittelpunkt, einen Kardinalsatz, aus dem sich das Uebrige deduzieren lässt. Einen solchen vermissen wir hier gerade. Die Wirklichkeit des Wortes Gottes selbst ist freilich der Mittelpunkt, auf den hier alles ankommt.





Erlösung. Man kann auch sagen: es offenbart das Reich Christi des Herrn als das regnum naturae, als das regnum gratiae, als das regnum gloriae. Man kann auch sagen: es redet uns an auf unsere Bestimmung für Gott, auf das Ereignis unserer Beziehung zu ihm, auf das Ziel unserer Vollendung in ihm. Das sind keine zufällig oder willkürlich gewählten Gesichtspunkte, das sind, wie man sieht, die grossen Orientierungspunkte des Gangs der christlichen Dogmatik, auf die aufzubauen bei einer so auf das Ganze gehenden, das Ganze rekapitulierenden Hilfswissenschaft wie die Ethik, offenbar sinnvoll ist. Die Dogmatik zeigt auf Grund und unter Voraussetzung der Entwicklung des Gottesgedankens, die wir mit dem ersten Kapitel der Ethik in Parallele stellen könnten 1. wie Gott der Herr ist als Schöpfer alles dessen was nicht er selber und als Inbegriff alles dessen was nicht er selber ist, des Menschen ist. Sie begreift die Welt und den Menschen unter dem Gesichtspunkt dieser ursprünglichen und schon als diese ursprüngliche verstanden seinem eigenen Sein schlechthin überlegenen Gottesherrschaft. Sie zeigt 2. wie Gott der Herr ist als Versöhner des Menschen, als der Bundes-Gott dessen Treue durch des Menschen Untreue nicht gebrochen werden, sondern nur noch heller ins Licht treten kann, dessen Majestät sich gerade angesichts der Sünde des Menschen als Gnade umso kräftiger erweist. Sie begreift also den Menschen unter dem Gesichtspunkt dieser der Wirklichkeit des Menschen zum Trotz behaupteten Gottesherrschaft, sie begreift ihn in der Paradoxie des Gefallenen und doch Gehaltenen, des Feindes und doch Geliebten, des Rebellen und doch Knechtes. Und sie zeigt 3. wie Gott der Herr ist als der Erlöser des Menschen, der Erste der auch der Letzte ist, dessen Reich kommt, das Reich des überwundenen Zwiespalts, des neuen Himmels und der neuen Erde, der Herrlichkeit. Sie begreift also den Menschen eschatologisch d.h. unter dem Gesichtspunkt dieser ewigen, ihm dem in der Zeit Lebenden verheissenen vollendeten Gottesherrschaft, als Wartenden und Eilenden innerhalb einer positiven hoffnungsvollen Grenze, gleichzeitig beschattet vom Tode als von der Aufhebung alles Diesseitigen und belichtet von der Auferstehung der Toten in der alles neu werden soll. Es sind doch nur scheinbar drei Teile oder Stufen der Wahrheit oder der Erkenntnis, die damit angezeigt sind. In Wirklichkeit wird dabei gerade wie in der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, die die heimliche Wurzel dieser Ordnung ist, dreimal das Eine, dreimal das Ganze gesagt, wobei Jesus Christus, der das Wort Gottes selber ist, von der beherrschenden Mitte des Versöhnungsgedankens aus auch die Voraussetzung und der Inbegriff des Schöpfungsgedankens und des Erlösungsgedankens ist. Wir sind aber offenkundig nicht in der Lage, auf diese dreifache Bewegung unserer christlichen Erkenntnis zu verzichten, diese dreifach bestimmte christliche Wahrheit etwa in einem Wort auszusprechen. Das eine Wort ist das Wort Gottes selber, das wir nicht aussprechen, sondern nur als zu uns gesprochen hören können. Und was wir hören, das ist eben dieses Dreifache. Eben darum bildet dieses Dreifache nun auch kein System. Wären sie es, so müssten sie sich auf ein Wort zurückführen lassen. Ein System hat einen Mittelpunkt, einen Kardinalsatz, aus dem sich das Uebrige deduzieren lässt. Einen solchen vermissen wir hier gerade. Die Wirklichkeit des Wortes Gottes selbst ist freilich der Mittelpunkt, auf den hier alles ankommt.





Aber uns fehlt das Wort für diese Wirklichkeit. Wir können und müssen sie freilich als solche anerkennen, aber wir haben nur Worte, die sich auf sie beziehen, kein Wort für sie selber. Und das sind nun eben diese Worte: Schöpfung, Versöhnung, Erlösung. Sie bezeichnen kein System, sondern einen Weg. Wenn wir diesen gewiss nicht gesuchten, sondern in Gottes Offenbarung, in ihrer Bezeugung durch die heilige Schrift und im Dogma der Kirche in unerfindbarer Kontingenz vorgefundenen Weg als richtig beschrieben, voraussetzen dürfen, dann dürfte es doch naheliegen, uns auch in der Ethik an ihn zu halten, statt mit ungarantierten Lehnbegriffen aus der Psychologie und Logik arbeiten zu wollen. Der im Begriff des Wortes Gottes selbst enthaltene Begriff des Menschen versteht ihn als Gottes Geschöpf, als Gottes begnadigten Sünder, als Gottes künftigen Erlösten. In diesen Relationen erkennen wir uns selbst, wenn und sofern wir uns in Gottes Wort erkennen. In diesen Relationen muss nun offenbar auch nach unserer Heiligung, nach der Bedeutung jener göttlichen Entscheidung, des Ereignisses des göttlichen Gebietens gefragt werden. In diesen drei Relationen erkennen wir uns als durch Gottes Wort in Anspruch genommen. Das ist der Mensch - und wir legen keinen allgemeinen abstrakten, sondern den konkret christlichen Begriff vom Menschen zu Grunde wenn wir sagen: das ist der geheiligte Mensch, der nicht das Subjekt, wohl aber das Prädikat der Aussagen der theologischen Ethik ist. Er ist Gottes Geschöpf, er ist in Christus begnadigter Sünder, er ist Erbe des Reiches Gottes. Als das alles nimmt ihn Gott in Anspruch. In allen diesen Relationen ist das göttliche Gebieten das Prinzip der Güte seines Handelns. Es ist nun klar, dass auch diese drei Relationen nicht etwa drei Stufen oder Teile im Wesen des Menschen bedeuten können, und dass es sich also auch bei der so und so und so zu verstehenden Heiligung des Menschen nicht um Stufen oder Teile, um ein so oder so oder so verschiedenes Gebieten Gottes handeln kann, sondern so oder so oder so nur um den einen ganzen Menschen in Gottes Offenbarung gegeben wird. Die Unterscheidung kann also auch hier nur logisch und nicht etwa ontisch gemeint sein. Sie kann nur die zu durchlaufenden Momente des Erkenntnisweges, die in Betracht kommenden Gesichtspunkte zum Verständnis der in sich einen und ganzen Wirklichkeit, nicht aber eine Spaltung in dieser selbst bezeichnen. Aber diese eine ganze Wirklichkeit ist ja die Wirklichkeit Gottes selbst, über deren Einheit wir keine Verfügung haben, die sich als schlechterdings aktuelle Wirklichkeit durchaus nicht zur Einheit eines Systems gebrauchen lässt. Als logische Unterscheidung ist die Unterscheidung also notwendig. Wir verfügen nicht über die Synthese, die sie etwa aufheben würde. Gott ist freilich die Synthese, aber Gott ist keine von uns vollzogene oder zu vollziehende Synthese. Der Sinn des göttlichen Gebietens stellt sich uns also notwendig anders dar, wenn wir es als das Gebieten des Schöpfergottes oder des Versöhnergottes oder des Erlösergottes verstehen, obwohl diese drei nicht drei, sondern einer sind. Wie sollten wir sein Gebot in einem Wort ohne jene Andersheit verstehen, wenn wir ihn selbst nur in der angezeigten Bewegung unseres Erkennens verstehen können? Und nun zeigt uns die Geschichte der christlichen Ethik mit ihren zahllosen Konflikten zwischen einem an der Schöpfung oder an der Versöhnung oder an der Erlösung, zwischen einem an der Natur oder





an der Gnade oder an der ewigen Herrlichkeit orientierten Denken, dass tatsächlich auch im ethischen Denken der Christenheit diese Bewegung wirklich stattgefunden hat. Versteht man, dass das Wort Gottes die sittliche Wahrheit ist, dann versteht man, dass die Unterscheidung, die dieser Bewegung zu Grunde liegt, notwendig ist, dass man sie nicht umgehen kann. Man wird dann also nicht nur begreifen, dass jene Konflikte der Geschichte in ihrer Art alle sinnvoll waren, sondern man wird dann auch in der Lage sein, die verschiedenen Anliegen, die hier offenbar angemeldet sind, an ihrem Ort zu Worte kommen zu lassen. An ihrem Ort: man wird dann freilich auch die Starrheit zu vermeiden wissen, in der je und je der eine oder andere der hier an sich möglichen und berechtigten Gesichtspunkte ergriffen und als der absolute und einzige behandelt worden ist. Man wird diese verschiedenen Gesichtspunkte dann aber auch nicht zu einem System vereinigen wollen - das hiesse ja, dass man die Notwendigkeit ihrer Unterscheidung, ihre Einheit in der Wirklichkeit Gottes, aber auch nur in der Wirklichkeit Gottes, über die wir keine Verfügung haben, wieder vergessen hätte. Man wird jene Gesichtspunkte dann vielmehr zur Geltung bringen als Stationen eines Weges. Man wird also das Wesen der christlich-sittlichen Erkenntnis weder in einer isoliert den einen oder andern jener Gesichtspunkte bevorzugen, noch in einer alle drei Gesichtspunkte vereinigenden und unter sich harmonisierenden Konstruktion, sondern dem göttlichen Offenbarungsakt entsprechend im Begehen dieses Weges, im Akt des Durchlaufens dieser drei Gesichtspunkte, in der grundsätzlich einen Kreis beschreibenden Erkenntnisbewegung durch diese drei Punkte suchen und finden. Diese Erkenntnisbewegung zu vollziehen ist die Aufgabe des zweiten speziellen Teiles der Ethik, unseres zweiten, dritten und vierten Kapitels, eine genaue Wiederholung im Kleinen derselben Bewegung, die die Dogmatik im Grossen vollzieht, mit dem einem nicht methodisch, sondern praktisch-faktischen Unterschied, dass in der Ethik mit speziellster Aufmerksamkeit nach der Inanspruchnahme des Menschen als solcher gefragt wird. Nochmals: alles wird hier wie in der Dogmatik darauf ankommen, dass das Verhältnis der drei einander folgenden Entwicklungen nicht statisch, sondern kinetisch verstanden wird, wie eben das Bild einer Bewegung weder durch (teilweise nicht ohne Stützung durch klassische Vorbilder) eine Abbildung ihres ersten noch durch die ihres zweiten noch durch die ihres dritten Stadiums und auch nicht durch eine rekapitulierende Darstellung oder Zusammenstellung aller drei, sondern allenfalls allein in der Folge aller drei gegeben werden könnte. Wir fragen nach dem Guten. Wir dürfen aber das Gute weder im zweiten noch im dritten noch im vierten Kapitel zu sehen erwarten und noch weniger etwa in einer Zusammenstellung ihrer Ergebnisse, sondern wenn überhaupt, dann im Akt des nach diesen Kapiteln sich ordnenden Denkens. Das Gute ist das mir dem Menschen als Gottes Geschöpf, als begnadigten Sünder, als Erben seines Reiches Gebotene. Indem ich mich selbst als dieser Mensch unter Gottes Gebot gestellt erkenne, erkenne ich das Gute. Ich kann es also nicht anders erkennen als indem ich es tue. Und indem ich es tue, erkenne ich mich als dieser Mensch: ex autou, di' autou, eis auton. In Anspruch genommen durch das göttliche Selbst, erkenne ich mich selbst in jenem Kreislauf der Erkenntnis, erkenne ich mich als dreifach in Anspruch





genommen. Und mein Handeln in dieser dreifach zu verstehenden Inanspruchnahme ist dann das mir gebotene, ist dann mein gutes Handeln. Wir reden also in unserem zweiten Kapitel vom Gebieten Gottes des Schöpfers, im dritten vom Gebieten Gottes des Versöhnners, im vierten vom Gebieten Gottes des Erlösers, durchaus in der Meinung, nicht drei verschiedene Dinge zu sagen, wie ja auch der Schöpfer, der Versöhner, der Erlöser einer und derselbe Gott ist, wie das *ex autou, di autô, eis auton* eine und dieselbe Inanspruchnahme durch Gott bezeichnet. Wir haben nur, aber das haben wir allerdings, in gründlich verschiedener Weise dreimal dasselbe zu sagen. Eben daraus ergibt sich nun aber, dass der einzuschlagende Weg im einzelnen, in der Anordnung des Inhalts dieser drei Kapitel dreimal grundsätzlich derselbe sein muss, wenn es auch ganz verschiedene Gedanken sind, die hier und hier und hier zur Sprache zu bringen sind. Es sind aber vier Momente, die sich uns auch hier mit einer gewissen, in der Sache begründeten Notwendigkeit und wenigstens teilweise nicht ohne Stützung durch klassische Vorbilder aufzudrängen scheinen. Es dürfte zunächst einleuchten, dass es vor allem am Anfang jedes der drei Kapitel gelten wird, die Eigenart des jeweiligen ethischen Gesichtspunktes herauszuarbeiten, zu zeigen, inwiefern das menschliche Handeln als göttlich geboten (jetzt in diesem jetzt in diesem jetzt in diesem Sinn) jedesmal wirklich in ein besonderes, mit dem der anderen Gesichtspunkte nicht zu verwechselndes Licht tritt, inwiefern es gerade unter diesem Gesichtspunkt in unauflösbar eigenartiger Weise von Gottes Wort in Anspruch genommen und insofern geheiligt ist. Dieses Besondere der göttliche Inanspruchnahme dürfte nun, sofern an das Besondere des Schöpfergebotes gedacht werden soll, wie dies am Anfang unseres zweiten Kapitels zu geschehen hat, zu verstehen sein als die Notwendigkeit des uns geschenkten Lebens. Indem wir die Notwendigkeit, unter die wir durch den göttlichen Anspruch gestellt sind in diesem ersten Gedankenkreis, von der Schöpfung aus verstehen als Notwendigkeit des Lebens, sagen wir, dass das Gebotene und also das Gute zunächst und zuerst in der Wirklichkeit des menschlichen Existierens zu suchen ist, weil und sofern dieses Existieren auf Gottes Schöpfung und also auf Gottes Willen beruht. Die göttliche Inanspruchnahme will wahrlich, wo sie überhaupt erkannt wird, erkannt sein als eine die schon damit anhebt, dass wir sind. Wir sind nicht anders als so, dass wir des Herrn sind. Indem wir leben, stehen wir unter der Notwendigkeit, Ihm zu leben. Er ist die Notwendigkeit unseres Lebens. Wir brauchen bloss zu verstehen, was Leben heisst, so verstehen wir auch, was uns geboten ist. Ganz anders stellt sich nun dieselbe Inanspruchnahme dar, wenn wir sie von der Versöhnung aus betrachten. Nun wird dieselbe Wirklichkeit als Anfang unseres dritten Kapitels zu beschreiben sein als die Notwendigkeit des Gesetzes. Nun betrachten wir uns selbst ja in unserem Widerspruch zu Gott, als Sünder, freilich sofort in dem Widerspruch, der von Gott siegreich und überlegen widersprochen ist, als Sünder, deren sich Gott in seiner Gnade ihrem Sündigen zum Trotz angenommen hat. Nun kann das Gebot, kann das Gute offenbar nicht mehr zusammenfallen mit unserem Existieren, nun ist es uns gesetzt, entgegengesetzt, nun streitet es gegen unser Leben, weil wir ja als Sünder leben. Nun ist es als die Kehrseite der Gnade, die uns den Sündern widerfährt, das Gericht über uns, dem





wir gerade als Begnadigte nicht entgehen können. Nun kommt es darauf an, es eben in diesem seinem Streit gegen uns, als das Gericht über uns, das es jetzt bedeutet, als Gesetz in seiner Notwendigkeit zu verstehen. Göttliche Inanspruchnahme muss jetzt, muss gegenüber uns den Feinden, denen er Barmherzigkeit erwiesen, d a s , sie muss jetzt Gesetz bedeuten, dessen Giltigkeit unter keinen Umständen von unserer Verkehrtheit aus in Zweifel zu ziehen, an dem werde aus uns was da wolle, nichts zu drehen und zu deuten ist. Und dieselbe Wirklichkeit ist, von der Erlösung aus gesehen, endlich Notwendigkeit der Verheissung. Wir haben nicht nur das Leben als Gottes Geschöpfe und wir haben nicht nur das Gesetz als Genossen des Bundes seiner Gnade, sondern eben als solche darüber hinaus, die Verheissung. Wir sind, hier werden wir im letzten Kapitel ansetzen müssen, indem uns Gott wirklich in Anspruch nimmt, angesprochen als Erben Seines ewigen Reiches. Die Verheissung ist das Ziel unseres Lebens, das uns in und mit der göttlichen Inanspruchnahme sichtbar wird. Die Verheissung ist die uns vorgehaltene, zugesagte, im voraus zugeeignete Vollendung. Eben als solche ist nun aber auch sie in eigenartiger Weise göttlicher Anspruch. Auch von daher, auch von der eschatologischen Grenze her begegnet uns Gott als Gebietender. Auch die Verheissung stellt unser Handeln unter Notwendigkeit. Es ist dieselbe göttliche Notwendigkeit, die wir auch als die Notwendigkeit des Lebens, als die Notwendigkeit des Gesetzes kennen, aber sie dürfte keinen Augenblick fehlen. Wir wüssten von keiner Notwendigkeit des Lebens und des Gesetzes, wenn wir nicht von der Notwendigkeit der Verheissung wüssten, wenn der göttliche Anspruch nicht darüber hinaus, dass er uns leben heisst und dass er uns beugt, uns auch aufrufen würde, einer wirklichen besseren Zukunft zu gedenken, wenn er nicht auch Ziel, Vollendung, Vollkommenheit bedeuten würde. An diese erste Frage nach der Besonderheit des jeweiligen ethischen Gesichtspunktes wird sich dann in allen drei Gedankenkreisen anschliessen müssen die Frage nach der jeweilig besonderen Erkenntnis des göttlichen Anspruchs, man könnte auch sagen nach der Form des göttlichen Gebotes. Wir erkennen das Gebieten des Schöpfers, die Notwendigkeit des Lebens, sofern wir unseren Beruf erkennen, worunter dann freilich nicht nur das im engsten Sinn so genannte zu verstehen sein wird, sondern der Inbegriff der Notwendigkeit, des Gebotenseins der konkreten Wirklichkeit, in der jeder einzelne als solcher existiert. Wir leben nicht nach eigener Willkür irgend ein Leben, sondern wir leben, sofern wir uns selbst in Gottes Wort erkennen, in der Bezogenheit unseres Lebens zu dem unserer Mitmenschen ein in seinen besonderen Zwecken ganz bestimmtes, ein in bestimmter Weise diese Bezogenheit verwirklichendes Leben. In dieser Bestimmtheit hat unser Leben schöpfungsmässige Notwendigkeit, wird uns also unser Leben selbst zum göttlichen Gebot. Wir erkennen zweitens das Gebieten des Versöhnners, also die Notwendigkeit des Gesetzes, sofern uns, biblisch gesprochen: Mose d.h. der von Gott beauftragte Mitmensch, der uns in irgend einem Sinne Vorgesetzte, wird könnten auch sagen: sofern uns menschliche Autorität begegnet. Die Gebrochenheit in der wir, unter Gottes Gericht gestellt um unserer Sünde willen, aber auch die Versöhnung mit Gott, in der wir durch Seine Gnade existieren, sie werden darin konkret, dass unser Handeln, sofern wir uns selbst in Gottes Wort erkennen, sich nach allen Seiten



nicht nur in jener Bezogenheit zum Mitmenschen, also in Form unseres Berufs, sondern nun auch unter dem Widerspruch, unter der Weisung und Belehrung bestimmter, uns überlegen<sup>er</sup>, weil bevollmächtigt gegenübertretender Mitmenschen vollzieht, dass es also immer ein Handeln in bestimmten Unterordnungen, ein unter fremdes menschliches Gesetz gestelltes Handeln ist. In dieser Bestimmtheit wird uns das Gesetz des Guten notwendig als das göttliche Gebot, das gegen uns streitet, und dem wir gerade als solchem die Achtung nicht versagen können. Und wir erkennen drittens das Gebieten des Erlösers, die Notwendigkeit der Verheissung, in der Stimme unseres eigenen Gewissens. Unsere Bestimmung für das Leben der zukünftigen Welt, unsere eschatologische Bestimmtheit wird darin konkret, dass die Bindung meines Handelns sich nicht erschöpft darin, dass es durch meinen Beruf und durch die mir begegnende Autorität bestimmt ist, dass vielmehr über beides hinaus Erinnerung an das Vollkommene als Mass des Guten in relativer Selbständigkeit gegenüber dem Gebot unseres Berufs sowohl wie gegenüber dem Gebot des beauftragten Mitmenschen in uns selbst stattfindet. In dieser dritten Bestimmtheit wird uns die Verheissung notwendig als göttliches Gebot des letzten ewigen Ziels unseres Handelns. Das sind die Ueberlegungen über den Erkenntnisgrund oder über die Form des göttlichen Gebotes, die in allen drei Kapiteln die zweite Wendung unseres Gedankenganges bilden werden. Eine dritte Wendung wird dann offenbar die Antwort auf die Frage nach dem Inhalt des göttlichen Gebietens zu bringen haben. Was will denn Gott, indem Er uns für Sich in Anspruch nimmt? Wir sind hier in der Lage, ohne weiteres einbiegen zu können in einen bekannten Weg der reformatorischen Theologie, nämlich in die Lehre von usus triplex legis, in welcher nicht nur die christliche Notwendigkeit, sondern eben damit auch der christliche Inhalt des Gesetzes Gottes mit grosser Vollständigkeit umschrieben ist. Das Gebot des Schöpfergottes, die Lebensnotwendigkeit, der wir uns gehorsam unserem Beruf unterwerfen, ist offenbar inhaltlich die Notwendigkeit und das Gebot der Ordnung. Es gibt einen usus legis politicus s. civilis sagten die Alten. Das Gebot bedeutet in diesem Sinn die äussere Ordnung unseres Lebens, durch die wir in Disziplin gehalten werden und durch die das menschliche Leben möglich wird als Zusammenleben. Indem wir unserem Beruf leben, anerkennen wir ja, dass wir in der Bezogenheit zum Mitmenschen leben. Wir anerkennen, dass die Notwendigkeit unseres Lebens eben die Gemeinschaft des Lebens ist. Wir anerkennen, dass unser Handeln dadurch gebunden ist, dass es von Haus aus in jener Bezogenheit stattfindet, gebunden durch eine Regel, die für den Mitmenschen ebenso wie für mich und für mich ebenso wie für den Mitmenschen Geltung hat, die seinen wie meinen, meinen wie seinen Zwecken an Würde vorangeht. Diese Bindung durch eine Lebensordnung ist die wohlverstandene Lebensnotwendigkeit. Sie ist dasjenige, was Gott zunächst von uns haben will. Es ist das Problem der durch die Offenbarung nicht beseitigten, sondern bestätigten und neuaufgerichteten lex naturae, das uns auf die Sache gesehen, hier beschäftigen wird. Das Gebot des Versöhnergottes, die Gesetzesnotwendigkeit, unter der wir als begnadigte Sünder stehen, in jener konkreten Unterordnung unter den beauftragten Mitmenschen, ist inhaltlich die Notwendigkeit oder das Gebot der Demut. Die Alten sprachen vom usus legis paedagogicus: das Gesetz muss uns dahinstellen,





wohin wir gehören, es soll uns in die Busse und zum Glauben führen, dahin wo nur die Erkenntnis unserer Sünde, des göttlichen Gerichts und der göttlichen Gnade uns übrigbleibt. Indem wir uns unterordnen, indem wir handeln als solche, die sich etwas müssen sagen lassen, anerkennen wir, dass wir Widerspruch verdient haben und dass uns nur dadurch und gerade dadurch geholfen ist, dass uns Widerspruch widerfährt. Wir anerkennen die fremde Hoheit des Gesetzes in unserem Leben als unser Gericht und als unsere Rettung. Unser Heil liegt darin, dass wir in unserem Besitz, in unserer Sicherheit, in unserem Selbst beunruhigt und angegriffen sind und unser Heil ergreifen heisst diesem Angriff weichen. Diese Demütigung, diese Enteignung, dieses Indentodgeben des alten Menschen ist das, was Gott der Versöhner, indem er uns heiligt, von uns haben will. Es ist die spezifisch alttestamentliche, aber freilich einen integrierenden Bestandteil auch des neutestamentlichen Zeugnisses bildende Seite des offenbarten Gebotes, die uns dieser entgegenheben wird. Das Gebot des Erlösergottes aber, die Verheissungsnotwendigkeit, unter der wir als Erben des Reiches Gottes stehen, indem wir die Stimme unseres Gewissens mit ihrem Zeugnis von dem kommenden Vollkommenen hören, ist inhaltlich das Gebot oder die Notwendigkeit der Dankbarkeit. Die Alten wussten von einem usus tertius legis, dem usus didacticus s. normativus. Eben als Empfänger des heiligen Geistes tritt der Mensch erst recht unter Gottes Gebot. Indem uns unser Gewissen das Vollkommene vergegenwärtigt, anerkennen wir die Notwendigkeit eines freien Handelns im Glauben und im Gehorsam, das Gebot der Dankbarkeit, wie der Heidelberger Katechismus dieses Prinzip des neuen der Zukunft Gottes zugewandten christlichen Lebens genannt hat. Gottes Gebot gibt sich nicht damit zufrieden, unseren Gang zu ordnen und uns in jene Enge zu treiben und uns in jener Enge festzuhalten, in der wir nur von Gottes Gnade leben können. Eben indem es das tut, spricht es uns ja an als Gottes von Ewigkeit und für die Ewigkeit Erwählte. Es fordert also unsere Dankbarkeit d.h. aber einfach uns selbst. Denn das ist offenbar der allein mögliche Dank für Gottes Erwählung, dass wir uns selbst für Ihn verpflichtet ja verfallen erkennen. Steht es nicht in unserer Macht, das Vollkommene zu ergreifen, uns in Gottes Hand zu legen, wie Er selbst uns in Seine Hand nimmt, so kann und soll doch der Sinn unseres Existierens, unseres Handelns das Opfer werden, das Zeugnis und die Demonstration, dass wir gehört, diesen letzten und stärksten Sinn Seines Wortes gehört haben. Es ist die spezifisch neutestamentliche, in der Bergpredigt und in der paulinischen und johanneischen Ethik bezeugte, aber dem alttestamentlichen Zeugnis wahrlich auch nicht unbekannte Seite des offenbarten Gebotes, die uns in diesem Zusammenhang angehen wird. Damit wäre dann unter allen drei Gesichtspunkten auch die dritte Wendung unseres Gedankengangs vollzogen. Man könnte in dem, was auf dieser Linie auszuführen sein wird, eine gewisse Entsprechung zu dem sehen, was in manchen Ethiken als "Pflichtenlehre" vorgetragen zu werden pflegt. Es wird dann endlich in vierter Linie darum gehen, das solcherweise als unter Gottes Gebot gestellt verstandene menschliche Handeln als wirklich gutes Handeln zu verstehen. Wir dürfen ja nicht vergessen, dass die Heiligung ebensowohl wie die Rechtfertigung Gottes Gnade und zwar ganze, wirkliche aber auch wirksame Gnade ist. Wem Gott gnädig ist,





d.h. wem Er nicht nur Vergebung seiner Sünde zuspricht in Christus, sondern wen Er eben damit und wiederum in Christus für sich in Anspruch nimmt, wen Er rechtfertigt und heiligt (und Gnade wäre nicht Gnade, wenn sie nicht in dieser Ganzheit Gnade wäre) der handelt - wir dürfen vor diesem Satz nicht zurückschrecken, so gewiss er in seinem Sinne aufs Vorsichtigste erwogen sein will - der handelt gut. Das ist, was an vierter Stelle jeweils zu zeigen sein wird; inwiefern kraft desselben göttlichen Aktes der Heiligung, in dem dem Menschen das Gebot vorgehalten wird, als Forderung, in dem der Mensch unter das Gebot gestellt wird, auch Erfüllung des Gebotes stattfindet. Wieder können wir hier nach einer klassischen diesmal sogar biblischen Trias von Begriffen greifen, die gerade zu diesem Zweck wie bereitzustehen scheint, ich meine die paulinische Reihe: Glaube, Liebe, Hoffnung. Alle drei Begriffe zeichnen sich dadurch aus, dass sie ein wirkliches Verhalten und Tun des Menschen bezeichnen und nun doch ein solches, das in keinem Sinn eine Leistung des Menschen, sondern, so gewiss der Mensch damit steht und fällt, dass er glaubt, liebt und hofft, so gewiss er aufgerufen wird dies zu tun, im strengsten Sinn ein Werk, ja das Werk Gottes am Menschen ist: pistis, Gottes Sichselbsttreubleiben; agape, Gottes freier guter Wille als der der Er ist, den Seinen wer und wie sie auch seien, sich selbst und alle Seine Güter nicht zu entziehen, sondern zu schenken; endlich elpis, desselben Gottes vollkommener Trost als das ewige Ziel ihrer zeitlichen Existenz, dass Gott in dieser ganzen Fülle Seiner Wahrheit unser Gott ist; das ist der subjektive Sinn dieser drei Begriffe. Und so bezeichnen sie die Erfüllung der Gebote. Es ist der Glaube die Erfüllung unserer Lebensnotwendigkeit. Gott ist unsere Lebensnotwendigkeit, davon sind wir hier ausgegangen, Gott, weil Er der Schöpfer unserer Existenz, ihr creator ex nihilo ist. Unserer Lebensnotwendigkeit Genüge tun heisst, Gottes Willen tun: nach und in unserem Beruf uns unter die Ordnung Seiner Schöpfung stellen. Das geschieht und das geschieht n u r, sofern wir und indem wir glauben: ohne zu wissen ohne zu sehen, schlechterdings darauf hin, dass es uns durch Sein Wort in Jesus Christus gesagt ist, Ja sagen dazu, dass Er unser Schöpfer und also der Herr unseres Lebens ist, dass wir Ihm und dass wir zu Ihm gehören und dass also das kein Leben ist, das nicht Leben unter Seinem Gebot sein wollte. Dieses Ja ist das Wunder des Glaubens Ohne Glauben können und werden wir nur rebellieren. Wir leben ohne Notwendigkeit, wir haben keinen Beruf, wir wissen von keiner Ordnung. Entscheidet Gott für uns, indem Er uns heiligt und also für Sich in Anspruch nimmt, uns unter Sein Gebot stellt, dann ist das, der Glaube Seine unaussprechliche Gabe. Und es ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung. Gott richtet und begnadigt uns, indem Er uns das Gesetz wie einen Felsen, an dem wir scheitern müssen, entgegenstellt, indem Er uns menschlicher Autorität, in Seinem Namen ausgeübt, unterwirft, uns in die Demut treibt. Aber diese unsere Erniedrigung ist kein Selbstzweck. Damit ist das Gesetz noch nicht erfüllt, dass wir erkennen, dass wir Sünder sind, die von Gnade leben. In dieser Not will Gott von uns geliebt sein. In dieser Not, die Er uns bereitet, verbirgt sich ja Seine Liebe zu uns. Nur dann und erst dann, ist jene Erniedrigung vollendet und vollzogen, wenn wir Ihn wiederlieben. Und konkret wie das Gebot Gottes, das uns dorthin stellt, muss auch Seine



Erfüllung sein. Noch einmal ist jetzt der Mitmensch, das konkrete Gegenüber, das von uns geliebt, um Gottes Willen, an Gottes Stelle und in Bewährung unserer Liebe zu Gott geliebt sein will. Das Gesetz wäre noch nicht erfüllt an uns, es hätte sein tötendes Amt noch nicht versehen, wenn nicht die Liebe aus Ihm zu uns gesprochen hätte. Und so würden wir selbst das Gesetz noch nicht erfüllen, solange wir etwa meinten, es Gott darin und so gleich tun zu müssen, dass wir dem Nächsten das Gesetz, das ihn richtet, vorhalten. Wir würden damit nur zeigen, dass wir selbst noch unter dem unerfüllten Gesetz stehen, dass unser Widerspruch gegen Gott noch nicht gebrochen, unsere Liebe zu Gott noch nicht erwacht ist. Aber dass dies geschieht und dass wir also in der Lage sind, unseren Nächsten, statt ihn zu richten zu lieben, dieses Ja zu Gott, ist wiederum Gottes Wunder an uns. Entscheidet Gott für uns, stellt Er uns wirklich unter Sein Gebot, dann geschieht dieses Wunder, dann ist also die Liebe, unser Lieben Seine Gabe ebenso wie der Glaube. Wir würden weder Ihn noch den Nächsten lieben, wenn Er uns nicht zuerst geliebt hätte. Ja wann sollte unser Lieben etwas anderes sein als eben unser Geliebt-sein? So ist endlich auch die Hoffnung die Erfüllung der Notwendigkeit der Verheissung. Ist es wahr, dass Gott durch die Stimme unseres Gewissens unsere Dankbarkeit, unsere Freiheit in Anspruch nimmt, dann bekommt unser Handeln über alle bestehende Ordnung hinaus und trotz der uns gegebenen Demut die Ausrichtung auf das kon ende Vollkommene. Der Glaube bejaht Gott, die Liebe freut sich Gottes, die Hoffnung sucht Gott, indem sie über alles Gegenwärtige mehr, indem sie Alles von Ihm erwartet, Insofern leben auch der Glaube und die Liebe von der Hoffnung. Sie wäre freilich Träumerei und Schwärmerei, wenn sie bloss die Unruhe unseres Geistes wäre. Sie ist die Erfüllung des Gebotes, die wirkliche Dankbarkeit, sofern sie nicht unsere, sondern die Unruhe des heiligen Geistes ist, der uns als der Geist des Gebotes in alle Wahrheit leiten will, in dem als dem Unterpfand unseres Erbes das ewig Zukünftige schon Gegenwart ist. Wiederum ist auch dieses Ja zu Gott, mit welchem wir Gott suchen, gerade nachdem und weil wir Ihn gefunden haben, gerade nachdem und weil wir von Ihm gefunden sind, Gottes eigenes Wunder an uns. Entscheidet Gott für uns, heiligt Er uns durch Sein Gebot, dann ist das Seine Gabe, dass wir Hoffende sind. So sind Glaube, Liebe und Hoffnung das Gute im menschlichen Handeln, und damit - und das ist das Ziel, das bei dieser letzten Wendung unseres Gedankens zu erreichen ist - die Antwort der theologischen Ethik auf die ethische Frage. Cum grano salis verstanden, da es einer "Tugendlehre" entsprechen würde.

Wir wenden uns nach dieser summarischen Ankündigung zur Sache selber.

\* \* \*

### G e b o t des

	<u>Schöpfers</u>	<u>Versöhnners</u>	<u>Erlösers</u>
(Gesichtspunkt)	Leben	Gesetz	Verheissung
(Erkenntnis)	Beruf	Autorität	Gewissen
(Inhalt)	Ordnung	Demut	Dankbarkeit
(Erfüllung)	Glaube	Liebe	Hoffnung





## 1. Kapitel.

# Die Wirklichkeit des göttlichen Gebotes.

### IV DIE OFFENBARUNG DES GEBOTES

Die Wahrheit des Guten ist keine allgemeine und theoretische und darum keine bedingte Wahrheit. Sie offenbart sich in dem konkreten Ereignis unseres eigenen Handelns als unsere Entscheidung für oder gegen das uns gegebene Gebot des Guten.

1. Wenn es nach Pythagoras wahr ist, dass im rechtwinkligen Dreieck die Summe der Inhalte der Quadrate über den beiden kürzeren Seiten gleich ist dem Inhalt des Quadrates über der längsten Seite, dann ist das eine allgemeine und theoretische und darum bedingte Wahrheit. Wenn es wahr ist, dass die Erde eine an beiden Polen etwas abgeplattete Kugel ist, oder: dass im Jahre 1871 das deutsche Reich gegründet wurde, wenn es wahr sein sollte, dass es einmal die biologische Zwischenstufe zwischen dem Menschen und einem besseren Schimpansen gegeben habe oder, dass wir binnen kurzem eine revolutionäre Umgestaltung der ganzen Erdoberfläche zu erwarten haben, die die betrüblichsten Folgen für uns alle haben müsste, wenn es ferner wahr sein sollte, dass unser Lebenslauf in seinen wichtigsten Daten durch die Konstellation der Planeten in unserer Geburtsstunde determiniert wäre oder: dass der ganze Kosmos sich in einem Entwicklungsprozess aus der Hyle zum Geist befände, in welchem Prozess wohl gar Gott zum Bewusstsein seiner selbst käme, so sind sowohl jene empirisch zu beweisenden natürlichen oder geschichtlichen Sachverhalte, als auch jene naturwissenschaftlichen Hypothesen, als auch jene spekulativ-metaphysischen Konstruktionen - wie immer es sich übrigens mit der Stringenz dieser Unterscheidung verhalten mag - samt und sonders (und das gilt von allen anerkannten und angeblichen Wahrheiten die mit diesen auf einer Ebene liegen) allgemeine und theoretische und darum bedingte Wahrheiten. Allgemeine Wahrheiten, sofern ich sie als solche feststellen kann, ohne dass dabei das Faktum, dass ich gerade ich, dass ich gerade dieser einzelne Mensch bin, irgend eine Bedeutung hat, sofern ich vielmehr von meiner Subjektivität - sie könnte ja die Objektivität meines Erkennens nur trüben - bei jener Feststellung bewusst tunlichst abzusehen habe. Theoretische Wahrheiten, sofern ich sie am Besten feststelle mit der Beteiligung des möglichst Unbeteiligten, des Betrachters, des Zuschauers - des Zuschauers auch meines eigenen Lebens, wenn sie etwa mein eigenes Leben





mitberühren sollten - sofern zu ihrer Feststellung ausser einigem Rechnen, Beobachten und syllogistischen Verknüpfungen nebst ein bischen Erlebnis und Intuition meinerseits keinerlei Tat erforderlich ist, sofern mein Tun dabei in meinem Schauen und Feststellen aufgeht. Und darum bedingte Wahrheiten, sofern ihre Feststellung als solche erfolgt unter der Voraussetzung, dass ich wirklich "zum Schauen geboren, zum Sehen bestellt" bin, m.a.W. dass die Kriterien der Wahrheit, die ich bei diesem Tun anwende, wahre Kriterien der Wahrheit seien, dass es der Tragweite meines Feststellens nicht etwa zum Schaden gereiche, wenn es nun doch bedingt ist durch mich selbst, durch jenen nicht zu eskamotierenden Rest von Subjektivität ohne den es auch keine Objektivität geben kann, bedingt ist durch jene meine Praxis (als die schliesslich auch das reinste und passivste Theorein in Anspruch genommen werden muss) bedingt durch die offenbar an mich gerichtete mein Wahrheitserkennen als solches in Frage stellende Wahrheitsfrage. Kein Zweifel, dass wir unseres allgemeinen und theoretischen Wahrheitserkennens auch im Schatten dieser letzten, an seine Bedingtheit durch uns selber anknüpfende Wahrheitsfrage auf eine weite Strecke froh werden und sein können, so froh, dass es uns wohl wie unnützes Skrupulantentum vorkommen möchte, dieses Schattens auch nur zu gedenken. Aber was wir auch davon halten mögen, diese alle Wahrheiten als solche in Frage stellende Wahrheitsfrage, die Frage nach uns selbst und unserem Tun, die wir allgemein und theoretisch denkend tunlichst ausschliessen möchten, und die doch vielmehr ihrerseits unser allgemeines und theoretisches Denken in sich schliesst, sie ist gestellt und sie eben ist, beachtet oder nicht beachtet, die ethische Frage. Die überlegene Wahrheit, die hier in Frage kommt, die Wahrheit meines Handelns (mit Einschluss meines Theorein und also die Bedingung, unter der meine Feststellungen und Feststellungen der Wahrheit sind!) die Wahrheit meines Lebens meiner Existenz, ist die Wahrheit des Guten. Alle allgemeine oder theoretische Wahrheit, von der Wahrheit dass 2 mal 2 vier ist bis zu der kühnsten allenfalls erreichbaren Erkenntnis höherer Welten, steht, so klar und gewiss sie in sich selbst sein mag, in der Klammer der Frage, ob mein Existieren und also mein Handeln und also auch mein Theorein teil hat an der Wahrheit grundsätzlich anderer, höherer Ordnung, an der Wahrheit des Guten, also in der Klammer der ethischen Frage. So sehr handelt es sich dabei um eine Wahrheit anderer Ordnung, dass die Infragestellung, die sie gegenüber den durch sie eingeklammerten allgemeinen und theoretischen Wahrheiten bedeutet, sich gar nicht etwa auf deren Inhalt bezieht, (wie denn 2 mal 2 vier ist, wie es sich auch mit dieser letzteren an mich den Feststeller dieser Wahrheit sich richtenden Frage verhalte). Sosehr geht es um Wahrheit anderer Ordnung, dass eine Auflösung der Klammer im Sinn einer allgemeinen und theoretischen Beantwortung jener Frage, also im Sinn einer Erweiterung unseres allgemeinen und theoretischen Wissens durch Erkenntnis nun auch noch dieser, der höchsten Wahrheit zum vorneherein nicht in Betracht kommen kann. Wer sich zu diesem Zweck um sie bekümmern wollte, der würde sich zum vorneherein umsonst bekümmern. Aber mit welchem Recht reden wir hier von Wahrheit höherer Ordnung? Darum, weil alle allgemeine oder theoretische Wahrheit im besten Falle nicht mehr sein kann als klar und gewiss festgestelltes Sein. Alles Sein



aber ist - keine noch so klare und gewisse Feststellung kann es von dieser Bedingtheit freisprechen, bei der Mathematik als der scheinbar klarsten und gewissten aller Wissenschaften wird das gerade am Deutlichsten - als wahres Sein, alsontos einai, wenn wir uns bei einer blossen Behauptung nicht beruhigen wollen, nicht in sich selbst begründet, sondern in einer Hypothese, in einer Voraussetzung des Seins, die selber - wenn nicht dieselbe Frage sich ins Unendliche wiederholen soll - nicht wieder als seiend, sondern nur als nicht-seiend, nicht als Anfang, nicht als Quelle, nicht als mütterlicher Urgrund des Seins, sondern nur als seine Negation und Position, als sein reiner in klarer Kontinuität als der des Schöpfers zum Geschöpf mit ihm stehende Ursprung des Seins gedacht werden kann, denn auf der Ebene der allgemeinen und theoretischen, der mathematischen und physikalischen, historischen und psychologischen, aber auch der metaphysischen oder metapsychologischen Wahrheiten, den auf empirischem oder spekulativem Weg aufzusuchen unmöglich ist. Immer wird, wenn er und wäre es auf die sublimste Weise dort aufgesucht wird, etwas anderes als er gefunden, eine weitere theoretische und allgemeine Wahrheit vielleicht, aber eine Wahrheit die, wie bedeutsam sie immer sein möge, wie absolut wir sie uns immer ausgestattet denken mögen, eine Seinswahrheit ist, die grundsätzlich desselben Regresses, derselben Bewährung an einem höheren Kriterium bedürftig ist, wie alle andern Seinswahrheiten, alle dort aufgesuchten und gefundenen Wahrheiten. Die Frage nach dem Ursprung kennzeichnet sich nun aber als solche, also als Frage nach der Wahrheit in der Wahrheit, nach der Überlegenen, unbedingten Wahrheit nicht etwa dadurch, dass wir ihrem Gegenstand diesen Charakter der Absolutheit im Allgemeinen und theoretisch beilegen - damit würden wir ja vielmehr gestehen, dass wir nicht wissen was wir wollen, denn damit würden wir ja gerade bezeugen, dass es mit seiner Überlegenheit so weit nicht her sein könne - sondern dadurch, dass sie verstanden ist als Frage, die primär von ihrem Gegenstand her an uns u.zw. an uns selbst an unser Handeln, also gewiss auch an unser Theorem aber nun nicht an in von unserer Existenz als Betrachtung abstrahierendes, sondern an unser existentielles Theorem und darüber hinaus an die Tat unserer Existenz überhaupt, an unsern Lebensakt als solchen gerichtet ist. Wir fragen dann nach dem Unbedingten, wenn wir unbedingt fragen, wie wir es allgemein und theoretisch fragend gerade nicht tun d.h. wenn unser Fragen die grundsätzliche Anerkennung ausspricht, dass wir gefragt sind. Wir erkennen sie als die Frage nach dem allem Sein vorgeordneten Ursprung, wenn wir sie als den Fragen unsres allgemeinen und theoretischen Denkens vorgeordnet erkennen. Wir erkennen sie aber den Fragen unseres allgemeinen und theoretischen Denkens dann als wirklich vorgeordnet, wenn wir sie nicht sowohl als unsere Frage - als solche könnte sie offenbar wieder nur allgemein und theoretisch sein - sondern vielmehr als die an uns gestellte Frage verstehen und gelten lassen, als Fragen, auf die wir nicht nebenbei, vom sichern Port unseres Selbstbewusstseins aus, nicht als Zuschauer unseres eigenen Lebens, sondern nur mit diesem unserem Leben selbst antworten können - nicht antworten können, sondern ob wir wollen oder nicht, antworten müssen, der gegenüber wir unser ganzes tatsächliches Leben und jeden einzelnen unsrer Akte tatsächlich - wie sie auch ausfallen möge -





als Antwort auffassen müssen, der gegenüber unser ganzes Existieren den Charakter von Verantwortung bekommt. Also gerade das, woran das allgemeine und theoretische Denken als solches möglichst vornehm und eilig vorbeizukommen versucht, gerade meine Existenz als Einzelner, als dieser und dieser Mensch gerade die Subjektivität meines Handelns wird wichtig, wird das Wichtigste, das allein Wichtige da, wo es sich um die eigenartige Erkenntnis der eigenartigen Wahrheit des Ursprungs geht. U.zw. darin und so wird sie wichtig, dass diese Wahrheit mich angeht, und dass ich meine Existenz in jedem Augenblick als Verantwortung und Entscheidung ihr gegenüber verstehen muss - ob Entscheidung für oder gegen sie, mag zunächst offen bleiben. Sie ist aber Entscheidung und als solche uns zum Heil oder zum Unheil Offenbarung dieser Wahrheit. Erkenntnis des Guten findet statt, indem wir es tun oder nicht tun. Und Ethik heisst Verständigung über das Gute, nicht sofern es uns bekannt ist als allgemeine und theoretische Wahrheit, sondern sofern es sich offenbart in unserm Tun oder Nicht-tun des Guten, sofern die konkrete Wirklichkeit unsrer Lebenslage Entscheidung für oder gegen das Gute ist. Alle Ethik, die an dieser seiner Offenbarung in unsrer eigenen Entscheidung, an seiner Offenbarung in actu vorüber sehen wollte auf ein Sein des Guten oder auf eine Güte des Seins, um von da aus Güter und Pflichten und Tugenden zu bestimmen, könnte u.U. als höhere Physik bzw. Metaphysik unser Interesse erwecken, sie würde aber dann alsbald jenseits dessen was sie selbst leisten könnte eine eigentliche Ethik, die nach dem Ursprung dieses seienden Guten oder dieses guten Seins und darum im Blick auf unsre eigene Entscheidung, auf unser Existieren in der Entscheidung fragen müsste, notwendig machen. Das ethische Problem ist kein Problem, d.h. es ist keine allgemeine theoretische Frage, auf die eine allgemeine theoretische Antwort zu geben wäre. Die Wirklichkeit einer ethischen Wissenschaft - Wissenschaft setzt doch die Möglichkeit eines gemeinsamen Wissens voraus - ist nur dann sinnvoll, wenn es eine Gemeinschaft in diesem höchst besondern Wissen gibt, ein Wissen um das zu unserem Heil oder Unheil in unserer Entscheidung sich offenbarende Gute. Eben darum setzt die theologische, sowohl wie die philosophische Ethik - die erstere direkt, die letztere wie wir sahen indirekt, die Kirche voraus, die Kirche als die Stätte, wo das Gegebensein einer an den Menschen selbst gerichteten Frage der unbedingten Wahrheit und damit das Gefragtsein des Menschen und damit die Offenbarung dieser Wahrheit in der existentiellen Entscheidung des Menschen gemeinsame Voraussetzung ist. Die Kirche ist die Gemeinschaft des Einzelnen nicht trotz sondern gerade in ihrer Einzelheit, in der Besonderheit, in der hier das Gute erkannt wird. Eben unter den Voraussetzungen der Kirche, auf Grund deren ethische Wissenschaft allein möglich ist, kann das gemeinsame Bedenken und Bereden des ethischen Problems nicht darin bestehen, dass es als "Problem" anerkannt, d.h. es verallgemeinert und theoretisiert wird, dass es als eine von den vielen Fragen des Menschen behandelt und seine Beantwortung darum als eine evidente Wahrheit behandelt wird. Sondern nur das kann das Bedenken und Bereden hier bezwecken, uns darüber zu verständigen, dass und inwiefern der Sinn unserer konkreten Lebenslage, unsre ganz unproblematische Existenzwirklichkeit die Offenbarung, das Evidentwerden des Guten sein möchte. Dieses Evidentwerden des Guten in unsrer





eigenen Existenzwirklichkeit ist die Gottestat der Heiligung. Sie ist's, von der nicht abstrahiert werden darf, wenn hier theologische Ethik und nicht etwa theologische Physik getrieben werden soll. Das würde aber der Fall sein, wenn die Erweiterung unsres allgemeinen und theoretischen Wissens heimlich oder offen auch unsre ethische Nachforschung beherrschen sollte, wenn wir nach dem Unbedingten fragen würden ohne unbedingt, d.h. in strengster Aufmerksamkeit auf unser Gefragtsein fragen zu wollen, wenn wir das Seinsollende aus dem Sein ableiten und also Gott als das höchste Sein, statt so wie Er Sich uns offenbart: im Akt Seines Gottseins verstehen zu wollen. Der Ort, wo Gott als der Inbegriff des Guten offenbar wird, wo Gotteserkenntnis also zur Erkenntnis des Guten zur theologischen Ethik wird, ist die Gottestat der Heiligung, ist also unsre Existenzwirklichkeit, unsre Entscheidung sofern in ihr - wie es auch mit unsrer Entscheidung als solcher stehen möge - durch Gott zu unserem Heil entschieden ist. Indem Gott uns heiligt, wird die Wahrheit unbedingte besondere, dich und mich heute, gestern und morgen angehende Wahrheit, nicht Wahrheit die ich behaupte, sondern Wahrheit die sich mir gegenüber behauptet, die sich selbst an mir vollstreckt. Von diesem Ort darf man nicht weichen, aus dem Bedenken der Verantwortlichkeit unsrer Lebenslage darf man nicht heraustreten, wenn man wissen will, inwiefern Gottes Gebot wirklich ist, inwiefern es, so fragen wir in diesem ersten Paragraphen, uns offenbar ist. Es wird uns offenbar im Ereignis unsres eigenen als Verantwortung verstandenen Handelns. Inwiefern dem so ist, dem haben wir nun weiter nachzugehen.

2. Die ebenso gemeinverständliche wie der Tiefe der Sache gerecht werdende Formel für das ethische Problem als solches lautet: Was sollen wir tun? Also nach dem menschlichen Tun ist gefragt. Das fragende Was scheint darauf hinzuweisen, dass der gesuchte Inhalt dieses Tuns jedenfalls nicht selbstverständlich in unserer Sehweite sich befindet. Es ist ja auch durch den Begriff des Sollens ausgedrückt, das eben das Gute dieser gesuchte Inhalt ist. Und indem wir fragen, bekennen wir uns dazu, dass diese Frage uns Alle angeht und dass wir uns gemeinsam um ihre Beantwortung zu bemühen haben. Und nun steht es so, dass wir die Begriffe, aus denen diese Formel gebildet ist, und damit diese selbst bloss ganz ernst zu nehmen brauchen, um alsbald durch das Problem selbst eben auf unsere Existenzwirklichkeit als den Quellort der Erkenntnis des göttlichen Gebotes verwiesen zu werden.

a) Ist das Was? in dieser Frage ernst gemeint? Sind wir so bereit, wie es dieses Was vermuten lässt, zu wollen was wir sollen und also nicht etwas auf der Suche nach dem Glorienschein des Sollens für das was wir eben wollen? Es ist nie ganz selbstverständlich, dass wir nicht, fragen was wir sollen, durch das was wir wollen längst gebunden sind, und dass also unser ethisches Fragen auf eine gewiss nicht notwendig gemein und böse gemeinte Selbstbestätigung hinausläuft. Bes. in Zeiten eines in sich einigen, gewissen und starken Kulturwillens, wie es bei uns etwa die Zeit von der Jahrhundertwende bis zum Kriegausbruch und bis tief in den Krieg selbst hinein gewesen ist, pflegt die ethische Besinnung leicht in dem Sinn nicht



ganz ernst gemeint zu sein, als ihr - man denke nur an die Produkte der Kriegstheologie aller Länder - die Inhalte des Sollens, nach denen sie scheinbar fragt, in Form von ganz bestimmten Praktiken, über deren Güte die Diskussion geschlossen ist, bevor sie angefangen ist, nur zu gut bekannt sind und der faktische Ertrag der ethischen Besinnung offenbar die ethische Begründung eines mehr oder weniger kompakten: Das wollen wir tun! ist. Es könnte eine ähnliche Selbstsicherheit des tatsächlichen Ethos auch das Geheimnis der Ethik des Thomas v. Aquino gewesen sein. Zeiten und Menschen, die allzu gut wissen was sie wollen, müssen es sich wohl gefallen lassen, dass wir ihre ethische Arbeit nicht absolut, aber relativ, unter diesem Gesichtspunkt mit einigem Misstrauen begleiten: ob es wohl bei ihrer Nachforschung: Was sollen wir tun, auch mit ganz rechten Dingen zugehen möge. Je weniger nun dieses Misstrauen am Platz, je offener das Verhältnis zwischen Ethik und tatsächlichem Ethos, je ernster also das Was? gemeint ist, umsomehr bedeutet es, dass in dem ganzen Bestand des faktischen Wollens und Tuns gleichsam ein Hohlraum geschaffen, dass es nicht etwa gleich verwerflich, wohl aber fragwürdig geworden ist. Dieser Hohlraum ist es ja gewesen, der dem Sokrates als einem Feind der Religion und Sittlichkeit - gemeint war: der Selbstsicherheit des nachparikleischen Athens - das Leben gekostet hat. Zwischen unser selbstverständliches Begehren und unser Selbstverständliches Tun in einer naiven oder auch durch irgend eine Ideologie verklärten Gegebenheit tritt herein der Zweifel, ob das denn auch wirklich das Gute sei. Wird nie ethische Frage nun aber in diesem Sinne ernsthaft, dann ist damit sofort und eo ipso gegeben, dass die Ethik auch noch in einem anderen Sinn kritisch wird. Wir haben dann nämlich nicht mehr Zeit, auf der Suche nach dem Guten in irgendwelche metaphysischen Fernen zu schweifen, nicht mehr Zeit, es als seiend betrachten zu wollen - dieses Sein irgendwo oberhalb des Sollens ist das untrügliche Kennzeichen einer Ethik, die es mit dem Was? der ethischen Frage nicht ganz ernst nimmt, die anderswoher, nämlich aus dem faktischen Ethos des Ethikers oder seiner Zeit und Umgebung darüber Bescheid weiss und im Grunde nur zum Schein danach fragt - wir bekennen mit einem ernstlich fragenden Was? vielmehr, dass wir selbst in unserm Sein, nämlich in unserer Existenz betrachtet sind, ein ewiges Auge auf unser Tun gerichtet sehen, in unserm Wollen und Tun gemessen sind. Fragen wir als wirklich nicht-Wissende, als wirklich der Belehrung Bedürftige, Was sollen wir tun? dann bekennen wir uns eben als in unserer eigenen Existenzwirklichkeit, in unserem eigensten Das angegriffen, in Frage gestellt, auf die Wage gelegt. Der Angreifer aber, der da mitten in unserm Leben aufgetreten ist, unter dessen Kritik wir unser Das gestellt sehen, ist eben das Gute selbst, das an uns ergangene Gebot. Das ernstgemeinte Was sollen wir tun? - es ist unsere eigene Sache uns darüber klar zu werden, ob und inwiefern wir ein solches ernstgemeintes Was sollen wir tun? kennen - es ist schon das Zeugnis, dass wir das Gebot kennen. Nur wo das Gebot sich selbst offenbart, kommt es zu jener Erschütterung der Selbstsicherheit unseres Ethos, die die Voraussetzung einer kritischen Ethik ist, kommt es zu jener ernstgemeinten Frage.





b) Aber: Was sollen wir tun? lautet ja die Frage. Gilt es ernst damit, dass wir fragen nach dem, was wir sollen? Es könnte ja sein, dass auch hier noch ein Quidproquo aufzulösen wäre, bevor man jene Frage als ernstgemeint bezeichnen dürfte. Es könnte sein, dass wir den Metallklang des Begriffs Sollen noch gar nicht gehört haben, dass wir heimlich oder offen mit diesem Begriff umstellen die ganz andern Begriffe dessen, was uns angenehm, oder was uns nützlich, oder was uns wertvoll ist. Die ethische Frage ist bekanntlich von den Hedonisten des Altertums bis zu Max Scheler oft genug auch so gestellt und mit einem entsprechend formulierten Imperativ beantwortet worden. Kein Zweifel nun, dass die Frage nach derjenigen Orientierung unseres Handelns, kraft welcher es auf das Angenehme, Nützliche oder Wertvolle gerichtet ist oder sein soll, nicht nur an sich eine mögliche und in ihrer Art ernsthafte Frage ist, sondern dass ihr Anliegen in einer umfassenden Erörterung des Begriffs des Gebotes und des Gebotenen zu Worte kommen muss (es wird bei uns dazu in unserm zweiten Kapitel über das Gebot Gottes des Schöpfers der Anlass sich finden). Es fragt sich aber, ob man zu dem Begriff des Gebots überhaupt vorgedrungen, ob man zur Formulierung von Imperativen überhaupt legitimiert ist, wenn man wie etwa Scheler dem Begriff des Wertes darum eine unser Handeln in Anspruch nehmende Notwendigkeit zuschreibt, weil der höchste Wert geschautes Sein und das höchste Sein geschauten Wert hat. Sollten wir, wenn wir diese Notwendigkeit meinen, wirklich nach dem, was wir sollen, gefragt haben? Dann jedenfalls nicht, wenn etwa mit dem Begriff des Sollens der alles Sein grundsätzlich übertreffende Begriff des Ursprungs wiederzuerkennen sein sollte. Dann nicht, wenn man von Sollen nur da reden dürfte, wo unbedingte und also weder geschaute noch seiende Wahrheit in Frage kommt. Unbedingte Wahrheit zu sein, kann keinen Wert beanspruchen und wenn er das höchste wäre, und am allerletzten, möchte man denken, wenn dieser höchste Wert, wie Scheler meint, im menschlichen Personsein zu finden wäre, gerade darum nicht, weil die Begriffe Wert, Schauen und Sein sich auf derselben Ebene befinden, auf der Ebene, wo es eben bedingte aber eben nicht unbedingte Wahrheit gibt. Womit anders kann sich denn ein Wert legitimieren, als damit, dass er als Wert von uns geschaut, erlebt, behauptet und beteuert wird. Ist es zuviel verlangt, wenn man verlangt, dass ein Imperativ, ein Gebot, wenn darunter immerhin eine Inanspruchnahme unserer Existenz, unseres Lebens, des einzigen das wir zu leben haben, verstanden wird, sich als solcher besser als so qualifizieren müsse? Man tritt vielleicht doch dem Ernst, den auch eine "materiale Wertethik" als solche d.h. als eine Art höhere Physik haben kann, nicht zu nahe, wenn man geltend macht, dass man sich mit diesem Ernst, wenn es um den Begriff des Sollens als solchen geht, nicht zufrieden geben kann, dass man von Sollen doch nur da reden möchte, wo unbedingte Wahrheit, Wahrheit ersten und nicht zweiten Grades, also gerade nicht geschaute, nicht Seinswahrheit die Notwendigkeit ist, die sich dem menschlichen Wollen und Handeln aufdrängt, wo man unter Sollen einen solchen Anspruch versteht, der keiner Legitimation dadurch bedarf, dass ich ihn als legitimiert schaue und erlebe, sondern der, in sich selbst begründet, so an mich herantritt, dass ich mich ohne nach meinen allfälligen Schauungen und Erlebnissen lange fragen zu können vor ihm legitimieren





muss hinsichtlich der Frage, inwiefern ich ihm allenfalls genügen möchte. Angenommen nun, ich müsste den Begriff des Sollens ernster nehmen, als dies im Rahmen etwa einer Wertethik möglich ist und angenommen weiter, ich fragte nun unter Voraussetzung dieses ernstesten Gehaltes dieses Begriffs: Was sollen wir tun? so würde offenbar schon diese meine erste Frage ein helles Zeugnis dafür sein, dass ich dieses Sollen kenne. Woher denn? Ja woher? Jedenfalls nicht aus einem Werterlebnis od.dgl., sonst könnte ich es freilich nicht, sonst wäre ja auch meine Frage nicht in dem bewussten strengern Sinn ernsthaft gewesen. Also offenbar von daher, dass dieses Sollen sich mir bekannt gemacht hat, dass jener in sich selbst begründete Anspruch an mich ergangen ist, dass ich unter seinen Masstab gestellt bin. Wie ich nach Gott nicht fragen kann - es wäre denn ich fragte gar nicht nach Gott, sondern nach einem Abgott meines Herzens - ohne eben damit zu bekennen, nicht dass ich Gott geschaut, erlebt, begriffen habe, sondern dass Gott zu mir gesprochen hat, dass ich von ihm erkannt bin, so - und wir reden hier natürlich von einer und derselben Wichtigkeit - kann ich auch nach dem Sollen nicht fragen, es sei denn ich fragte noch immer nach dem Quidproquo eines Wertseins oder Seinswertes - ohne eben damit zu bekennen, dass, ja dass ich eben soll, dass das Gebot mir gesagt und dass es von mir vernommen ist. Ich habe, wenn ich ernstlich frage: Was sollen wir tun? Mein Existieren schon verstanden als vom Guten in Anspruch genommen, und also diesen Anspruch selbst, das Gebot des Guten als mir gegeben. mein Fragen bedeutet dann also nicht, dass ich mein theoretisches Problem aufwerfe, wie das offenbar der Fall des reichen Jünglings gewesen ist, sondern dass ich ein praktisches Problem als schon aufgeworfen erkenne, dessen ganze Problematik übrigens meine eigene Problematik ist, und dass ich es, und das wäre dann offenbar der Sinn ethischer Besinnung als solches, mir selbst und andern ins Bewusstsein rufe und klar mache. Ernsthaft fragend: Was sollen wir tun? habe ich mich selbst aus aller allgemeinen und theoretischen Problematik in meine besondere in die praktische Wirklichkeit verwiesen. Hier wird die Wahrheit des Guten erkannt, oder sie wird gar nicht erkannt. Sie offenbart sich mir in meiner eigenen Entscheidung, indem ich sie tue oder nicht tue, indem ich durch sie gerichtet oder gerettet bin.

c) Was sollen wir tun? lautet die ethische Frage. Wir überlegen also weiter, ob es ernst gemeint sein sollte, dass wir nach dem fragen, was wir tun sollen. Auch das versteht sich nicht von selbst. Die Frage Was sollen wir tun? kann auch eine Frage der Neugierde sein, die übrigens nicht notwendig eine unedle Neugierde zu sein braucht. Auch die Praxis kann zweifellos in ganz legitimer Weise zum Gegenstand theoretischen Interesses werden. In der Psychologie geschieht es. Und Psychologie ist nicht geradezu schon an sich eine anrühige Angelegenheit. Sie wird es erst, wenn sie sich etwa, und das kommt allerdings vor, mit Ethik oder gar mit Theologie verwechseln sollte. Ethik, ethische Besinnung als rein theoretische Nachforschung um der Nachforschung willen, ohne die Ausrichtung auf das als gesollt zu erkennende Tun ist allerdings eine Unmöglichkeit. Man kann nicht bloss wissen wollen, was gut ist, man kann es bloss wissen wollen im Blick darauf, dass man es im nächsten Augenblick tun oder nicht tun wird,



im Blick auf den ganzen Ernst der Entscheidung, die im nächsten Augenblick fallen wird. Man kann also das Gute nicht erst kennen lernen, um sich hernach ein Urteil darüber zu bilden und je nachdem Stellung dazu zu nehmen. So forschen wir freilich Alle oft genug vermeintlich, aber auch nur vermeintlich nach dem Guten. Wir fragen: Was sollen wir tun? und kommen dabei wie wiederum der reiche Jüngling von gewissen praktischen Voraussetzungen her, die uns noch gar nicht fragwürdig geworden sind, und die nötigenfalls preiszugeben wir gar nicht unter allen Umständen entschlossen sind, im Blick auf die wir uns unsere Freiheit vielmehr noch vorbehalten möchten. Wir denken nicht daran, nach dem zu fragen, dessen Tun oder Nichttun im nächsten Augenblick unsere Seligkeit oder unsere Verdammnis bedeutet. So offen und aufmerksam wir vielleicht fragen, wir fragen doch nicht wirklich: Was sollen wir tun, sondern was können wir tun, wir fragen um uns Material zu verschaffen zur Beantwortung der spätern zweiten Frage, ob wir überhaupt etwas tun und ob wir dann lieber dies oder das tun wollen? Diese u.U. sehr umsichtig getriebene ethische Nachforschung, dieses abstrakte Sichbesinnen und bei Andern Stimmen sammeln unter dem Vorbehalt, es dann doch vielleicht ganz anders zu halten als es dem Ergebnis dieser Nachforschungen eigentlich entspräche und unter Annahme, es verschlage nicht so viel ob wir es dann so oder anders halten, das dürfte so die uns Allen gewiss bekannte Ethik des Alltags sein. Warum sollte sie auf der Linie der psychologischen Untersuchung nämlich nicht auch ihren Ernst und ihr Recht haben? Nur dass wir uns über ihren theoretischen Charakter, darüber, dass das im Grunde genommen gerade noch nicht Ethik ist, keinen Täuschungen hingeben sollten, dass wir ihren Ernst nicht verwechseln dürften mit dem Ernst des Ereignisses der wörtlich so gemeinten Frage: Was sollen wir tun? Nehmen wir es mit dieser Frage genau, dann meinen wir damit nicht etwa, das was ich im übernächsten Augenblick, nach Einschaltung eines Zwischen-Augenblicks freier Ueberlegung tun könnte, sondern das, was ich im nächsten Augenblick unter allen Umständen tun werde, - vielleicht auch nicht tun werde, aber dann unter dem ganzen Gericht der Nicht-Erfüllung, der Uebertretung des Gebotes nicht tun werde. Ich habe dann also wiederum keine Zeit, keinen Zwischen-Augenblick zu meiner Verfügung, keinen neutralen Ort in der Zeit, von dem aus ich das Gute in seinem Sein erst betrachten und zu ihm Stellung nehmen könnte. Ich kann dann die entscheidende Entscheidung nicht verschieben, sondern sie steht unmittelbar vor meiner Türe. Ich weiss, dass ich mich jetzt gleich entscheidend entscheiden werde. Es geht ja um das Tun dessen, was ich soll. Was ich soll ist aber der an mich gerichtete Anspruch, nicht das Gute in essentia, sondern das Gute in actu, das auf mich zukommende Gute, dem gegenüber ich mich nicht erst im übernächsten, sondern wirklich schon im nächsten Augenblick zu verantworten habe, dem gegenüber mein nächster Schritt mein Genügen oder Ungenügen an den Tag bringen wird. Fragend nach dem was ich tun soll, weiss ich, dass es nicht in meinem Belieben steht, meinem Tun Entscheidungscharakter erst zu geben, sondern dass es ihn, was ich auch tue, zu meinem Heil oder Unheil unter allen Umständen hat, dass mein Existieren die Antwort ist auf die Frage - nicht auf eine Frage, die ich stelle, sondern auf die Frage, die an mich gestellt ist. Wieder bleibt hier also gar kein Raum zur Diskussion von





theoretischen Problemen. Frage ich, was ich tun soll, dann weiss ich, dass ich selbst im nächsten Augenblick die Antwort auf diese Frage bin. Wieder kann dann mein Aufwerfen der Frage nur den Sinn haben, mir diese, meine Lage klar zu machen, mich auf den Entscheidungscharakter des nächsten Augenblicks aufmerksam zu machen. Wieder habe ich also mich selbst aus aller allgemeinen und theoretischen Problematik in die besondere praktische Wirklichkeit meiner Entscheidung verwiesen. In ihr, in meinem Tun oder Nicht-Tun dessen, was ich soll, erkenne ich die unbedingte Wahrheit, die mich rettet oder richtet, die Wahrheit des Guten. In ihr findet Offenbarung des Gebotes statt. Und wenn mir ein blosses theoretisches Interesse an der Praxis verboten sein, wenn ich also gar nicht anders als mit diesem Ernst fragen können sollte, dann ist eben das das Zeugnis, dass diese Offenbarung stattgefunden hat.

d) Und nun können wir den Ernst unserer Frage auch noch an Hand der Betonung: Was sollen wir tun? kurz untersuchen. Wenn ich als Einzelner die ethische Frage in diesem Plural stelle, dann lege ich damit, wenn ich es so meine, wie ich es offenbar sage, ein sehr ernstes Bekenntnis ab davon, dass ich unter der Verantwortung, die ich in meiner Entscheidung abzulegen habe, das verstehe, dass mein Tun an einem freilich mir geltenden, aber darum nicht nur für mich gültigen, sondern allgemeingültigen Anspruch gemessen ist. Die Krisis des Was? der Ernst des Sollens, die Dringlichkeit des Tuns wären offenbar noch nicht eingesehen, die ganze Frage wäre offenbar noch immer eine andere als die ethische Frage, wenn das Was sollen wir tun? nur eine rhetorische Einkleidung wäre für ein heimliches Was soll ich tun? Denn so gewiss das Gute, wenn es sich offenbart, sich mir offenbart, im Ereignis meines Handelns nicht etwa einem kollektiven Wir, nicht in Form eines Massenerlebnisses, sondern mir, so gewiss es alles in Frage stellend, schlechthin gebieterisch, auf den nächsten Augenblick verweisend auf mich zukommt und kein Anderer und keine Gemeinschaft mir die Verantwortung, die ich zu leisten habe, abnehmen kann - so gewiss hätte ich seine Gegenwart noch einmal übersehen und überhört, wäre meine ethische Besinnung keine Rechenschaftsablage von meiner wirklichen Situation, wenn ich mir nicht klar darüber wäre, dass das schlechterdings Einzelne, auf das da gezielt ist, das da angerufen ist, meine nackte Existenz auch wieder das ist, was ich nicht für mich allein, sondern in der Gemeinsamkeit aller Menschen habe und dass mich auch dieser Anruf selbst, indem er höchst direkt und speziell an mich ergeht, sachlich gerade in die Reihe aller Andern stellt, dass er nicht mich als diesen und jenen, sondern mich als Menschen meint und trifft. Nicht als Persönlichkeit, nicht als Individualität, auch nicht als Glied dieser oder jener natürlichen oder geschichtlichen Kollektivität, sondern als Mensch bin ich angefordert.

Noch einmal drohte sonst nämlich die Möglichkeit, das Gute als Seiendes zu betrachten, nunmehr aus dem Abstand meiner Besonderheit, meines isolierten Falles, meine Individualität vorzuschützen gegen jene Krisis, der gegenüber es kein gesichertes Das geben kann, gegen jenen Ernst, dem der Ernst meines besonderen Falles nun wirklich nicht gewachsen ist, gegenüber jener Dringlichkeit, die nun wirklich keine





Unterschiede zwischen diesen und jenen kennen kann. Noch einmal drohte die Möglichkeit, aus der unbedingten eine bedingte Wahrheit zu machen, bedingt nunmehr durch meine persönliche Eigenart, durch die besondern Anliegen, durch die ich mich von Andern unterscheide. Dass die unbedingte Wahrheit zu mir kommt in ganz eigenartiger Weise, wie sie wirklich nur zu mir kommt, das heisst nicht, dass ich sie als durch meine Eigenart bedingt behandeln dürfte. Kommt sie zu mir, dann werde ich mich hinter meine Eigenart gerade nicht verstecken dürfen, dann kann ich mich nur bekennen als einen unter vielen andern, als Menschen schlechthin; dann kann meine Frage - wohlverstanden meine Frage - nur lauten: Was sollen wir tun? in aller Singularität meiner Person und meines Falles: Was sollen wir tun? Frage ich im Ernst so, dann bezeuge ich damit, dass ich auch jene letzte Möglichkeit eines Betrachtenwollens eines seienden Guten preisgegeben, auch dieses letzte und vielleicht gefährlichste weil naheliegendste und scheinbar ehrenvollste Deckung verlassen habe. Das "Wir" weist hin auf die unausweichliche, auch durch meine Eigenart und die meines besondern Falles nicht zu vermeidende Entscheidung, der ich entgegengehe. Gerade in der Eigenart meines besondern Falles tritt das Gebot an den Menschen heran. Es bestimmt das Besondere meiner besondern praktischen Lebenswirklichkeit, während die Behauptung meiner Besonderheit noch einmal eine Abstraktion und blosser Theorie sein könnte. Weiss ich nun das, weiss ich, dass es aufs Tun oder Nichttun ankommen wird und nicht darauf, dass ich dieser oder jener bin, frage ich also im Ernst: Was sollen wir tun? dann sage ich auch damit, dass ich um das wirklich an mich ergangene Gebot weiss, dass es mir offenbar ist.

\* \* \*



## V DAS GEBOT ALS DAS GEBOT GOTTES

Die in unserm eigenen Handeln sich offenbarende Wahrheit des Guten ist die Wahrheit des uns jedesmal gegebenen konkreten Einzelgebotes, das als solches Das Gebot Gottes ist.

1. Wir haben in Paragraphen 4 festgestellt, wie es sich mit der Offenbarung bzw. mit der Erkenntnis der Wahrheit des Guten verhält, verhalten muss, wenn es eine solche gibt, wenn die Frage: Was sollen wir tun? in allen ihren Teilen eine ernst gemeinte und gestellte Frage ist. Wenn es eine solche gibt ---?! Ja wir können, sobald wir allgemein und theoretisch fragen, ob es etwas derartiges gibt, in der Tat nur hypothetisch reden. Aber die hier gemachte Hypothese ist die These der unbedingten ursprünglichen Wahrheit, die gerade dadurch, dass sie auf der Fläche des allgemeinen theoretischen Denkens nur hypothetisch auftreten kann, die Grenze dieses Denkens und ihre eigene Ueberlegenheit anzeigt. Also: ob es etwas Derartiges gibt, das lässt sich darum nicht allgemein und theoretisch beantworten, weil es, wenn es das gibt, keine allgemeine theoretische Wahrheit ist. Wie sollte dann über seine Offenbarung und Erkenntnis etwas Allgemeines und Theoretisches zu sagen sein? Die Allgemeingültigkeit dieser Offenbarung und Erkenntnis ist die Allgemeingültigkeit des Auftrags und der Verkündigung der Kirche, der Kirche, in der eben darüber Einverständnis herrschen soll, dass diese Wahrheit, gerade als die unbedingte, allein allgemeingültige Wahrheit, nicht allgemeine und theoretische, sondern praktische Wahrheit ist, und dass also auch ihre Offenbarung und Erkenntnis schlechterdings nur im Ereignis des Handelns des Menschen wirklich werden kann und wirklich wird. Gibt es in diesem Sinn die Wahrheit des Guten, dann kann ihre Offenbarung und Erkenntnis nicht das Ergebnis unserer Besinnung sein. Wir haben sie nicht gefunden - denn was wir finden, das ist bedingte Wahrheit, bedingt durch uns selber, nicht legitimiert dazu, den Anspruch auf unsere Existenz zu erheben und auch nicht kräftig genug, diesen Anspruch wirklich zu vollziehen - sondern dann hat sie uns gefunden. Nicht ein Findenwollen der Wahrheit des Guten kann also der Sinn unserer ethischen Besinnung sein, sondern eine Rechenschafts-ablage darüber, was das bedeutet, dass wir von ihr gefunden werden, über den Charakter der Verantwortung, den unser Tun ihr gegenüber unter allen Umständen haben wird. Der Moment der Besinnung kann immer nur erfüllt sein durch die Vorbereitung auf den ihm unmittelbar folgenden Moment der Handlung. Ihm eignet, das ist was in aller an einem vermeintlichen Sein des Guten orientierten Ethik übersehen wird, keine eigene Würde. Seine Würde, also die Würde jeder ethischen Theorie, kann nur in seiner Beziehung auf diesen nächsten Moment, die Würde jeder ethischen Theorie kann nur in der Beziehung auf die Praxis liegen. Dort findet Offenbarung und Erkenntnis des Guten statt,





dort ist das Gute wirklich als die Krisis unseres Wollens und Tuns, "es sei gut oder böse". Dort in der Entscheidung findet uns das Gute und ist es dann auch eben so: wie einer seinen Richter findet - von uns gefunden. Erkenntnis des Guten heisst: Erkenntnis des Richters, der, indem wir uns entscheiden, über uns sein Urteil spricht, indem wir uns entscheiden, Seligkeit oder Verdammnis als unsere ewige Bestimmung erklärt. Man muss nun aber dasselbe auch ausdrücklich umgekehrt bzw. negativ sagen: Erkenntnis des Guten ist diejenige Selbsterkenntnis, in der wir erkennen, dass wir in unserer, der Entscheidung vorangehenden Besinnung auf das Gute nicht selbst Richter, dass wir nicht in der Lage sind, durch eine unserer Entscheidung vorangehende Wahl zwischen diesem und jenem Tun uns selbst das Urteil zu sprechen, unsere Bestimmung zur Seligkeit oder Verdammnis selbst zu vollziehen. Das Bild vom Herkules am Scheidewege, das oft das Paradigma auch für die christliche Moral zu bilden pflegt, ist ein heidnisches Bild für eine heidnische Sache. Es setzt ja voraus, dass der Mensch im Besitz eines Massstabes für die Güte des ihm gebotenen Guten und für die Bosheit seines Gegenteils sei. Das Anlegen dieses Massstabes wäre dann die Beschäftigung, die jenen Moment der Besinnung ausfüllen würde. Wie in aller Welt sollen wir aber zu diesem Massstab kommen, wenn das, was hier zu ermessen wäre, die Güte der unbedingten Wahrheit wäre? Als Herkules am Scheideweg betrachten, messen, vergleichen und wählen könnten wir offenbar nur dann, wenn es eben nicht um die unbedingte Wahrheit des Guten ginge, sondern um bedingte Wahrheit, die als solche festzustellen wir bevollmächtigt wären. Geht es aber in dem, was der Mensch tun wird, um die unbedingte Wahrheit des Guten, dann ist er gerade nicht Herkules, dann weiss er, wenn das Gute sich ihm offenbart in seiner Handlung, sie sei gut oder böse, dass er nicht gemessen und gewählt hat, sondern gemessen und erwählt oder verworfen ist, dass seine Existenz auf die Wage gelegt und gewogen worden ist. Er weiss dann, dass er keineswegs Richter gewesen ist zwischen Tugend und Laster, sondern dass er im Guten seinen eigenen Richter gefunden hat. Wie sollte er denn wähen können, sich auf einem überlegenen Thron zu befinden, von dem aus er in der Lage wäre, das Gute als das Gute zu rekognoszieren, um dann entsprechend zu wählen? Wie käme er denn an diesen überlegenen Ort? Nicht diese heidnische und ehrfurchtslose Illusion einer freien Wahl mit ihrer Voraussetzung des eritis sicut Deus scientes bonum et malum, sondern im Gegenteil: die Bereitschaft, in der uns in unserm Tun widerfahrenden Wahl, wie sie auch ausfalle, wie auch unser Tun durch sie qualifiziert werde, das Gute, das schlechterdings Gebotene schlechterdings uns Gebotene kritiklos und vorbehaltlos zu anerkennen, diese Bereitschaft nur kann die Würde und der Sinn unserer der Entscheidung vorangehenden ethischen Besinnung sein. Die Gerechtigkeit, die in unserer Entscheidung sichtbar wird, ist die Gerechtigkeit einer inappellablen Instanz, d.h. wir sind nicht in der Lage, den an uns ergehenden Anspruch, bevor wir ihm gehorchen oder nicht gehorchen, auf seine Berechtigung, das uns angenehme Gute auf seinen Wert, das uns zugegebene Gebot auf seinen verpflichtenden Charakter zu prüfen. Das meint Paulus wahrlich nicht, wenn er etwa Phil.1,10 von dem den Christen notwendigen dokimazein ta diaphoronta redet, dass sie auch das göttlich Gebotene erst zu prüfen und als solches zu rekognoszieren





hätten, sondern das heisst "prüfen" im Sinne des Neuen Testaments: sich unter Ausscheidung aller unverantwortlichen Möglichkeiten rüsten auf ein verantwortliches, aber eben gegenüber einer schlechterdings ungeprüft zu anerkennenden Instanz verantwortliches Handeln, dessen Güte wahrlich nicht zur Verfügung des Menschen steht. Wo zu einem Prüfen des Gebots selbst noch Raum ist, wo also noch Seinsethik in irgend einem Sinn getrieben werden kann, da ist das Gute, das Gebot, der Anspruch zwar zweifellos auch schon auf dem Plan, aber ohne dass er als solcher erkannt wäre, nicht eingesehen in seiner Unbedingtheit, nicht eingesehen, dass hier schon Röm. 9,20 platzgreift: "Lieber Mensch, wer bist du denn, dass du mit Gott rechten willst"? Gegenüber dem Guten, das uns gesagt ist, haben wir keinen Rekurs auf ein Höheres Gutes, das uns nicht gesagt ist, sondern das wir uns selbst sagen, dessen Ueberlegenheit unverhüllt unsere eigene Ueberlegenheit wäre. Sondern das uns gesagte Gute ist das Gute selbst: seine Güte, nicht die Güte unserer eigenen Wahl, nicht die Vortrefflichkeit eines zu unserer Verfügung stehenden Masstabes und letztlich doch unsere eigene Vortrefflichkeit offenbart sich in unserer Entscheidung, in unserem Tun. Eben darum haben wir keine Möglichkeit, die entscheidende Entscheidung auf den übernächsten Augenblick hinauszuschieben, einen neutralen Zwischenaugenblick einzuschieben, in dem wir uns nun damit beschäftigen könnten, von dem uns gegebenen Gebot an ein uns nicht gegebenes zu appellieren, jenen uns zur Verfügung stehenden Masstab zu handhaben, d.h. aber uns selbst als Richter über Gut und Böse und damit als Herren unserer ewigen Bestimmung zu gebärden. Das geht eben nicht. Diese Beschäftigung ist gegenstandslos. Sie kann nur verraten, dass wir noch nicht wissen, dass das Gute keinen Herrn über sich hat - und am allerletzten uns selber - sondern selbst der Herr ist, dass wir noch nicht wissen, dass der nächste Augenblick uns den Anspruch bringen wird, der uns selbst richtet und der uns nicht als Träumende - Herkules am Scheidewege ist nämlich ein Träumender - sondern als Wachende finden sollte. Das, das müsste der Inhalt des gegenwärtigen Augenblicks sein, dass wir uns bereiten, vor unsern Richter zu treten mit unserm Tun. Bereit oder nicht, wachend oder träumend, wir werden mit unserm Tun vor unsern Richter treten. Es ist das Einzige, was von uns aus sinnvoller Weise geschehen kann, dass wir ihm wachend entgegengehen. Das ist das Licht oder der Schatten, den die Offenbarung des Gebots immer schon vorauswirft auf den gegenwärtigen Augenblick: der Aufruf: Wachet! - "dass euch nicht die böse Zeit nahe trete", die Zeit, da wir so oder so als die, die wir sind und mit dem was wir tun, in die Hände des lebendigen Gottes fallen müssen. Ist doch auch der gegenwärtige Augenblick in seiner Weise selber schon Entscheidung, Handlung und also Offenbarung des Guten. Als gegenwärtige aber Weissagung der kommenden, der unmittelbar bevorstehenden und eben darum Aufruf: Wachet! Wachet und betet! können wir unbedenklich schon jetzt hinzufügen. Der Richter kommt unweigerlich und dann ist die ganze Herkulespose unserer freien Wahl eben eine blosser Pose gewesen. Was dann sichtbar wird, wird nicht unsere sondern Gottes Prädestination sein.

2. Also die Wahrheit des Guten ist die Wahrheit, an der wir, indem wir handeln werden, gemessen sein werden, das Urteil, dem wir





entgegengehen. Und das ist der Sinn der ethischen Besinnung, dass wir uns der demnächst dieser überlegenen Instanz gegenüber abzulegenden Verantwortung bewusst werden, um dann im nächsten Augenblick im Bewusstsein dieser Verantwortung also nicht das Gute erwählt und ergriffen habend, wie käme uns das zu, das ist törichte Unverschämtheit - sondern im Bewusstsein, dass wir uns eben damit verantworten - zu handeln. Im Bewusstsein der schlechthinigen Gegebenheit des Gebotes, über dem oder hinter dem keinerlei höhere allgemeine Wahrheit steht, die wir über das Gebot weg betrachten, an die wir über das uns gegebene Gebot hinweg appellieren könnten, sondern das selbst die Wahrheit, die Wahrheit des Guten ist. Mit dem Allem ist nun aber - wir analysieren bloss, auch das gesagt, dass die Wahrheit des Guten immer konkretes Einzelgebot ist: ebenso konkret wie unsere Existenz im nächsten Augenblick selbst, wie unser Handeln, da gibts keine Auflehnung, schlechthin konkret und einzeln dieses Handelns sein wird. So konkret und einzeln auch das Gebot, in dem unser Handeln seinen Richter finden wird! Ist es ernst mit der positiven inappellablen Gegebenheit des Gebotes, dann kann es nicht etwa bloss eine Regel sein, eine leere Form, der wir erst durch unser Handeln den konkreten Inhalt zu geben hätten, sodass zwar die Form unseres Handelns unter dem Gebot, sein Inhalt aber unter unserer Willkür stünde. Diese Vorstellung scheint überall da unvermeidlich, wo man die Instanz, der wir in der sittlichen Entscheidung gehorchen oder nicht gehorchen, sei es, dass man sie das Sittengesetz nenne oder die Idee des Guten oder den im Sinne Kants oder auch nicht im Sinne Kants verstandenen mehr oder weniger kategorischen Imperativ oder den Willen Gottes oder auch unser eigenes Gewissen - wo man diese Instanz als eine inhaltlich unbestimmte Grösse denkt, wo man darunter bloss formale Begriffe versteht, deren Wahrheit zunächst an sich einzusehen wäre - und diese Einsicht, der Gedanke einer notwendig verpflichtenden Form des Willens wäre dann wohl das, was dort als Offenbarung des Gebots zu beschreiben wäre - worauf ihre Bestimmung und Füllung - und das wäre dann die sittliche Entscheidung - auf Grund freier nur durch jene Einsicht beherrschter Wahl zustande zu kommen hätte. Es stünde nach dieser Auffassung so, dass wir heimnisvoller Weise irgendwoher das Wissen davon hätten, dass das Tun des Guten unter einer unbedingt giltigen Regel stehe und unter allen Umständen die dieser Regel entsprechende Form haben müsse; die Bestimmung aber dessen, was nun, diese Regelmässigkeit vorausgesetzt, das Gute ist, was wir also tun sollen, wäre unsere Sache, und wenn nur jene Regelmässigkeit stattfinden, könnten wir so oder so handelnd damit rechnen, gut zu handeln. Auch diese Anschauung ist eine kaum verhüllt heidnische und eine unmögliche Auffassung. Offenbar wäre dabei gerade unsere Handlung als solche doch wieder freigegeben, nicht unter das Gebot gestellt, unser Tun ein Tun dessen, was wir wollen, unsere in der konkreten Tat fallende Entscheidung in Bez. auf den an uns gestellten Anspruch doch nur eine Entscheidung für uns selbst. Wir hätten dann unseren eigenen Spruch über das, was wir in concreto für gut halten, in das leere Gefäss eines jener Formbegriffe gegossen und ihm so glücklich (allzu glücklich!) die Gestalt eines Anspruchs gegeben, dem wir vermeintlich, in Wirklichkeit ja unsere eigenen Gesetzgeber, gehorchten. Wie sollten auf diesem Weg auch nur jene





Allgemeinheiten, jene Formbegriffe wirklich als Gebot verstanden werden können? Ist das Gute nun nicht doch wieder seiner Ursprünglichkeit beraubt, in die untere Ordnung des Seins versetzt gedacht, wenn es möglich ist, es als blosser erst zu erfüllende Form zu betrachten, wenn es möglich ist, es von der erst in unserer Entscheidung sich ergebenden Bestimmtheit als an sich, allgemein und abstrakt Gutes zu unterscheiden, wenn wir von ihm wissen können, ohne dass zum Vorneherein und eo ipso auch unser Wollen und Tun von ihm bestimmt wäre?

Ein allgemeines, formales und abstraktes Gebot ist überhaupt kein Gebot, sondern ein Gegenstand von Theorie wie ein anderer. Bleibt es dabei, dass das Gute unbedingte und also nicht allgemeine und theoretische Wahrheit ist, also Gebot, also Anspruch u.zw. ein an uns gestellter Anspruch und nicht nur ein von uns zum Anspruch erhobener Ausspruch unseres eigenen Denkens ist, dann ist es konkretes einzelnes bestimmtes Gebot, ein Gebot, über dessen Inhalt wir nicht zu verfügen haben, sondern über den mit derselben Unbedingtheit, die seiner Form eigen ist, verfügt ist, das uns inhaltlich bestimmt und erfüllt gegenübertritt. Dann erst ist es klar, dass es eine an uns gerichtete Frage ist, auf die wir mit unserer Tat (die doch ihrerseits immer eine konkrete Einzeltat ist) antworten müssen, nicht eine Antwort, die wir uns selbstgegeben haben, um sie dann durch unsere Tat bloss zu bestätigen und zu wiederholen und so uns selbst unserm auf Grund jenes Wissens erfolgenden Wählen und Vorziehen (aber doch nur uns selbst!) treu zu bleiben oder im schlimmern Fall wiederum uns selbst (aber doch nur uns selbst!) untreu zu werden. Diese Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung mit uns selbst, die dann durch unser Tun festgestellt würde, mag eine interessante Angelegenheit sein, sie hat aber nichts zu tun mit unserem Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Gute, wenn wir unter dem Guten nicht in jener unkritischen Weise unsere eigene Güte verstehen wollen, wenn es deutlich sein sollte, dass das Gute gerade die Infragestellung unserer eigenen Güte bedeutet. - Es hiesse den Sinn und die Tragweite jener allgemeinen Begriffe: Sittengesetz, Idee des Guten, kategorischer Imperativ, Wille Gottes usw. offenbar verkennen, wenn man in ihnen das Gute bzw. das uns gegebene Gebot finden wollte. Das Sittengesetz oder die Idee des Guten ist, wie der Name sagt, die Idee der Begriff des Guten, des Sittlichen bzw. des Gebotes. Es ist das Gute, in der dem Denken über das Gute unvermeidlichen Weise projiziert auf die Ebene des Seienden und seiner Erkenntnis: Der Gedanke einer unser Wollen und Handeln unbedingt in Anspruch nehmenden Norm. Auch ethische Besinnung ist eben Denken und als solches theoria. Um die Begrenzung jener Ebene durch die ganz andere Ebene der Praxis konkret zu vollziehen, um vorzustossen zu dem Gedanken der Norm, die nicht seiende sondern ursprüngliche und also nicht gedachte sondern Wirkliche Norm ist - um dies zu tun muss sie jene Ebene vorerst ohne Scheu betreten. Wie könnte sie sie sonst so ostentativ, wie dies erforderlich ist, wieder verlassen? Aber eben indem ethische Besinnung den Gedanken der ursprünglichen wirklichen Norm erreicht, negiert sie seine Wirklichkeit als bloss gedachte Norm, stellt sie fest, dass nur das an uns ergehende Gebot selbst, nicht aber ein Begriff davon,





eine Idee des Guten die Instanz ist, der wir in der sittlichen Entscheidung gehorchen oder nicht gehorchen. Ebenso steht es nun aber mit dem kategorischen Imperativ. Mag er in derjenigen Reinheit verstanden werden, in der ihn Kant als Formel für den unbedingt verpflichtenden Charakter der Idee des Guten verstanden hat. Oder mag man dem angeblichen bloss formalen kantischen einen der irgend einen allgemeinen Inhalt einschliessenden nachkantischen Imperative vorziehen. Er wird so oder so, auch in der auf ihre Materialität stolzen Ethik eine von der Wirklichkeit des gegebenen Gebotes abstrahierte Formel für den Begriff Gebot, nicht aber selber Gebot sein können. Gebot wirklich kategorischer Imperativ würde er erst jenseits der ethischen Besinnung, nach Schluss des Kollegs, wenn der betr. Ethiker dann etwa gerade unter Verzicht auf jede allgemeine Formel den Mut und zugleich die Legitimation haben sollte, auf diesen und diesen Menschen zuzutreten und ihm im Namen Gottes als Prophet zu sagen, was er in dieser und dieser bestimmten Lebenslage oder -frage zu tun habe. Was er vorher, den Begriff des Imperativs allgemein formulierend sagen kann, das ist nicht der Imperativ selbst, sondern bestenfalls etwas Einsichtiges über den Imperativ. Das ist aber zweierlei. Und Kant selbst dürfte gerade mit seinem strengen Formalismus weiter als seine vermeintlichen Verbesserer entfernt gewesen sein von der Vorstellung, als sei sein Imperativ bzw. eine seiner Formeln für den Imperativ der Imperativ selbst, das wirkliche den Menschen treffende und in Anspruch nehmende Gebot. Trifft den Menschen das Gebot, dann lautet es nicht: "Handle so, dass die Maxime Deiner Handlungsweise jederzeit das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte", oder wie man dann immer abstrahieren und formulieren will, sondern: "Tue du jetzt in dieser deiner unwiederholbar einzigen Lebenslage dieses und lass jenes!" und gerade in der ganzen Konkretion dieses: Tue dies und lasse jenes! nicht in seiner formalen Eigentümlichkeit als Imperativ und auch nicht als Versuch, die Fülle der Konkretion, die Möglichkeiten des dies und jenes nun doch noch allgemein zu erfassen, ist er wirklicher Imperativ. Im Gegenteil ist ausdrücklich zu sagen: in dem Mass, als es doch nur das formale Phänomen eines Imperativs, und wäre er ein kategorischer oder auch das schliesslich ebenso formale Phänomen einer Formel für die als angeblich mit in kommenden Konkretheiten ist, was dem Menschen begegnet, in dem Mass, ist es sicher nicht das Gebot, was ihm begegnet. Formale oder materiale Allgemeinbestimmungen, wie sie auch aus dem wirklich ergangenen Gebot allerdings abstrahieren lassen können - und das ist ihr guter Sinn - Erinnerungen an und Hinweise auf dies wirklich ergangene und ergehende Gebot sein. Sie sind aber auch das nicht, sondern sie sind "Moral" im übelsten Sinn, Anleitung zu jener Illusion, in der der Mensch selbst gut sein will, statt das Gute gut sein zu lassen, wenn sie sich selbst als das wirklich ergehende Gebot ausgeben sollten, wie das unter der Herrschaft eines etwas naiven Kant-verständnisses allerdings reichlich geschehen ist. Dasselbe Missverhältnis herrscht nun aber auch da, wo man das Gewissen geltend macht als die Instanz, der der Mensch in der sittlichen Entscheidung gehorche oder nicht gehorche. Das Gewissen ist die Totalität unseres Selbstbewusstseins, sofern es Empfänger und Künder des an uns ergehenden Gebotes sein kann. Es hat die Verheissung, dass es das kann.



Dieses "kann" rückt es aber in die Reihe der eschatologischen Begriffe. Nur im Lichte des kommenden Vollkommenen, der Erlösungshoffnung kann das Gewissen als das Organ der über unser Wollen und Tun ergehenden Krisis und insofern als Organ unserer Teilnahme am Guten angesprochen werden. Es ist keine Gegebenheit. Das Gebot aber, das Gebot, das unser Gewissen hören und, unsere Existenz dem Gebot verhaftend, uns selbst gegenüber geltend machen kann, es ist schlechthinige Gegebenheit. Es bekommt sie nicht erst durch unser Gewissen, wie es auch nicht erst durch unser Gewissen Konkretetheit bekommt, sondern es hat beides in sich selber, oder es ist nicht das wirkliche Gebot, und unser Gewissen kann nur zeugen von dieser seiner Gegebenheit und Konkretetheit. Also auch unser Gewissen ist nicht das Gebot. Am allerwenigsten aber ist der Begriff des Willens Gottes geeignet dazu, gegen die Konkretetheit und Einzelheit des uns gegebenen Gebotes als das hinter und über diesem stehende wirkliche Gebot ausgespielt, als leere Form der Füllung durch unser eigenes Befinden für bedürftig erklärt zu werden. Gerade am Begriff des Willens Gottes dürfte die Unmöglichkeit der Abstraktion eines Guten im Allgemeinen von dem Guten in concretissimo, in seiner Offenbarung in dieser und dieser bestimmten Tat dieses und dieses bestimmten Menschen ganz sichtbar werden. Wir werden die Linie zwischen den Begriffen "Gebot" und "Gott" im dritten Absatz dieses Paragraphen noch ausdrücklich zu ziehen haben. Soviel dürfte schon vorher klar sein: wenn man schon das Gute und also das Gebot mit Gott gleich setzen will, darf und vielleicht muss, dann kann unter dem Guten kein blosses Schema verstanden sein, dessen Ausfüllung selber Gott als ermahnender, tröstender und schliesslich Preise verteilender Zuschauer beiwohnen würde. Noch weniger der Begriff Gottes als der Begriff eines wirklichen Imperativs dürfte sich mit der dabei vorausgesetzten Distanz zwischen Form und Inhalt, mit dieser Rollenverteilung zwischen dem Guten und uns selbst vereinigen lassen. In ganz entsprechender Weise müssten wir uns verhalten, wenn uns etwa an Stelle des Begriffs des Willens z.B. von Albert Ritschl der Begriff des Reiches Gottes oder wenn uns, mit oder ohne ausdrückliche Beziehung zum Gottesgedanken, der Begriff der Gerechtigkeit oder der Begriff der Liebe als das Gute angepriesen werden sollte. Wir haben gegen alle auf eine derartige allgemeine Formel für das Gute bezogenen Konstruktionen den Einwand, dass die Unbedingtheit der Wahrheit des Guten aufs Schwerste versehrt wird durch die Vorstellung, als sei das Gute bloss ein mit einer gewissen Einteilung versehenes Kanzleipapier, dessen Kolonnen dann erst durch unser Anwenden der allgemeinen Regel, durch unser Ueberlegen der sich ergebenden besondern Fälle gefüllt werden müssten. Gilt dieser Synergismus in der Ethik, dann sollte man zugeben, dass es auch in der Ethik nur um bedingte Wahrheit geht. Offenbar weil man von diesem Synergismus, der den Menschen zum Konkurrenten des Gebieters, zum Mitgebieter, und dann doch wohl heimlich zum Alleingebieter macht, nicht lassen will oder kann, offenbar darum ist fast alle Ethik, auch die noch so idealistisch sich gebärdende Seinsethik Ethik der bedingten Wahrheit, darum Ethik der leeren Begriffe. Sie ist es, weil sie Ethik des liberum arbitrium ist. Denn was dann die leeren Begriffe füllt, der Quell der Konkretetheit und damit doch wohl das Kriterium des Guten und Bösen, ist eben das liberum arbitrium, die menschliche





Wahlfreiheit m.a.W. der Mensch selber. Man sollte sich über diesen Zusammenhang wenigstens klar sein. Wir sagen also: Gerade die Unbedingtheit des Gebotes schliesst nicht, wie ein kurzsichtiges Kantver-  
ständnis meint, aus, sondern ein: die konkret-einzelne inhaltliche Bestimmtheit des Gebotes. Es geht in der sittlichen Entscheidung um den Gehorsam oder Ungehorsam gegen dieses und dieses Gebot, das angesehen von unserem Dafürhalten gerade dieses und dieses ist, gerade so oder so lautet. Darin besteht die Entscheidung: nicht in der Entscheidung der Frage, ob dies oder das das Gute ist, ob das Gebot dies oder das von mir will, ob ich also dies oder das tun soll - eine Ethik, die so fragt, ist so sinnvoll wie eine Dogmatik, die fragt, ob es wohl einen Gott geben möchte - sondern das ist die Frage, die in der sittlichen Entscheidung entschieden wird, ob ich wohl angesichts des in konkretester Zuspitzung auf mich zukommenden Gebotes als ein Gehorsamer oder Ungehorsamer erfunden werden möchte in meinem Tun. Es geht nicht um mein liberum arbitrium, es geht um die göttliche Praedestination in der sittlichen Entscheidung. - Wir haben nun aber, und damit bringen wir die Erwägung dieser Seite der Sache zum Abschluss - gerade in einer theologischen Ethik Anlass zu einer ganz besonderen Abgrenzung nach dieser Seite. Es ist nach allem Gesagten sachgemäss, wenn der an den Menschen sich richtende Anspruch, wie er in der in der christlichen Kirche vernommenen und verkündigten Botschaft der Bibel vorliegt, nicht nur als schlechthin gegebenes, sondern auch fast auf der ganzen Linie als konkretes Gebot auftritt und also in einer Vielheit von Geboten. Nicht nur: Du weisst, dass du sollst! sagt Jesus dem reichen Jüngling sondern: Du weisst die Gebote. So, in dieser konkreten Weise weisst du, stehst du in der Entscheidung. Es wird gut sein, das Verhältnis zwischen der Konkret-  
 heit des unbedingten Gebotes und der Konkretheit der biblischen Gebote gleich hier möglichst unzweideutig festzustellen. Offenbar weder die Totalität noch eine Auswahl der biblischen Imperative noch irgend ein einzelner von ihnen ist etwa an sich das unbedingte konkrete Gebot, das heute dich und mich angeht. Weder von den 10 Geboten des Alten Testaments noch von Jesu Bergpredigt, noch von den Imperativen etwa der epistolischen Ermahnungskapitel könnte und dürfte das gesagt werden. Gerade um der wohlverstandenen Autorität der Bibel willen dürfen wir uns hier nicht von einem voreiligen Biblizismus das Heft verwirren lassen. Die sämtlichen biblischen Imperative sind nämlich einmal - und das ist bei der Feststellung der Autorität der Bibel durchaus keine pudendum, sondern das will in die Bestimmung ihrer Autorität miteinbezogen sein - nicht an uns, sondern an andere u.zw. an auch unter sich sehr verschiedene andere Menschen gerichtet, an das Volk Israel in wiederum sehr verschiedenen Situationen, an die Jünger Jesu, an die ersten Christengemeinden aus den Juden und aus den Heiden. Ihre Konkretheit ist die Konkretheit eines ganz bestimmten Dort und Damals. Und sie sind zweitens, so wie sie uns vorliegen, nicht einmal ganz, absolut konkrete, an diesen und diesen bestimmten Menschen gerichtete Gebote, sondern ihre Konkretheit ist relativ. Sie sind formell wenigstens teilweise - und wir brauchen dabei nicht nur an das berühmte Wort Matth. 7,12 zu denken - gar nicht so unähnlich den vorhin besprochenen allgemeinen Prinzipien. Sie stellen sich in ihrer Mehrzahl dar als Zusammenfassungen und Verallgemeinerungen des





damals und dort an diese und diese bestimmten Menschen ergangenen Gebotes. Sie sind, ich meine damit ausdrücklich auch die Bergpredigt, Zeugnis von dem absolut konkreten Gebot, das Israel, das die Jüngerschaft, das die junge Kirche empfangen hat. In dieser ganz bestimmten Form, in Form des Zeugnisses vom absolut konkreten wirklichen Gebot gehen sie uns an, können sie und sollen sie auch uns als absolut konkretes wirkliches Gebot angehen. D.h. aber: Kein biblisches Gebot oder Verbot ist eine Regel, eine moralische Allgemeinwahrheit, gerade weil es als Zeugnis von dem absolut konkreten wirklichen Gebot zu uns kommt. Wie könnte es eine moralische Allgemeinwahrheit sein wollen, wenn es Zeugnis von Gottes wirklich ergangenen und ergehendem Gebot ist? Dann würde es ja verhüllen und verleugnen, was es bezeugen soll. Dann wäre es eine moralische Allgemeinwahrheit, wäre z.B. das "Du sollst nicht töten!" oder das "Liebet eure Feinde!" als Regel zu verstehen, die wir nun anzuwenden hätten, dann befänden wir uns offenbar auch den biblischen Imperativen gegenüber in der Notwendigkeit, zwischen seiner allgemeinen Geltung und seiner Geltung für uns zu unterscheiden, seine konkrete Füllung also doch wieder - denn welcher von ihnen wäre so eindeutig, so konkret, dass er dessen dann nicht bedürftig wäre? - gerade wie bei den vorhin besprochenen Prinzipien, unsere eigene Sache sein zu lassen. Du sollst nicht töten! oder: Liebet eure Feinde! ist eben wohl, und das in höchst bedeutsamer Weise, in der Richtung auf das absolut konkrete Gebot, es ist aber doch nur relativ konkret geredet. Was kann in der Richtung dieser Worte in concretissimo für verschiedenes Tun uns geboten sein. Verschiedenheiten, von denen etwa zu behaupten, dass sie für die Qualifizierung unseres Tuns irrelevant seien, dass die Auswahl unter ihnen uns zu überlassen sei, doch wohl eine etwas kühne Behauptung wäre. Sollte diese Behauptung aber nicht gleichgiltig sein, sondern gerade in ihr die Entscheidung stattfinden, dann wäre ja doch wieder - immer vorausgesetzt, das Gebot sei wirklich als Allgemeinwahrheit gemeint und zu behandeln - nicht sowohl das Gebot als vielmehr unsere gute Auswahl zwischen den unter das Gebot fallenden Möglichkeiten das Gute. Ein Biblizismus, der in den relativ konkreten biblischen Imperativen, sei es einzeln, sei es in ihrer Gesamtheit direkt das uns angehende Gebot selbst zu erkennen meint, ist unweigerlich genötigt, von derselben Methode der heimlichen Autonomie des scheinbar dem Gesetz unterworfenen Menschen Gebrauch zu machen, wie eine philosophische Ethik, wenn sie nicht gut beraten, ist, dies an Hand ihrer frei konstruierten Prinzipien zu tun pflegt. Wohlverstanden: nicht etwa "Gesetzlichkeit" sondern gerade eine geheime Ungesetzlichkeit ist einer biblizistischen Ethik wie etwa der der Täufer der Reformationszeit zum Vorwurf zu machen. Das ist in der Fortsetzung dieser Linie bei Tolstoi zum Greifen deutlich an den Tag gekommen. Gegenüber einer Anmasslichkeit, die zur Abwechslung auch an Hand der Bibel das menschliche liberum arbitrium auf den Richterstuhl über Gut und Böse erheben möchte, haben wir uns zu erinnern: die biblischen Imperative sind in der ganzen Bibel durchaus nicht einfach und direkt Offenbarung, sondern sie sind wie die ganze Bibel Zeugnis von der Offenbarung und in diesem ganz bestimmten Sinn, der ihre Verwendung als allgemeine Moralwahrheiten gerade ausschliesst, sind sie Gottes Wort an uns. D.h. aber: sie sind nicht selber das direkte bestimmte einzelne



Gebot für uns, das das allein wirkliche Gebot ist. Dieses wirkliche Gebot hat ja auch damals und dort, als diese und diese Menschen es zu hören bekamen, ganz anders gelaute, als die Erinnerung daran, die uns heute, sei es in Gestalt des 10 Tafelgesetzes, sei es in Gestalt der Bergpredigt bezeugt, wie der Logos, wie das Gute die Menschen damals und dort in Anspruch nahm. Sie weisen uns aber in ihrer relativen Konkretetheit, wie das die ganze Bibel tut, hin auf das Ergebnis der Inanspruchnahme des Menschen durch den Logos, die unvermeidlich auch der Sinn unseres Tuns sein wird.

Mit gebieterischer Macht erfolgt dieser Hinweis durch dieses Zeugnis von Gottes Gebot, hören wir, hört die Kirche Gottes Gebot selber. Darum verkündigt sie es denn auch, indem sie das biblische Zeugnis von ihm aufnimmt, darum unterweist sie zum Guten an Hand der 10 Gebote und der Bergpredigt. Sie tut das in der Voraussetzung - und mit dieser Voraussetzung steht und fällt die Kirche - dass hier und nirgends sonst Gottes Gebot zu hören sei. Aber Gottes Gebot zu hören, d.h. dann aber: selber zu hören, wie in concretissimo wir selber durch dieses in der Bibel bezeugte Gebot in Anspruch genommen werden, was uns durch dieses Gebot geboten ist. Und wenn es nun nicht genug beachtet werden kann, dass das biblische Zeugnis von Gottes Gebot fast nirgends in wirklicher Nähe zu jenen allgemeinen Prinzipien ganz abstrakt, sondern fast immer wenigstens relativ konkret redet, so werden wir nicht nur beachten, dass der Finger, den wir da zeigen sehen, überhaupt in die Richtung des ganz konkreten Gottesgebotes weist, sondern auch, welches denn die Richtung ist, in die wir da gewiesen werden. Es wird für das Bewusstsein der Verantwortung, die wir mit jeder unserer Taten abzulegen haben, nicht gleichgültig, sondern dringend wichtig sein, dass das Gebot nun einmal nicht lautet: Du sollst töten! sondern Du sollst nicht töten! Dass die Bergpredigt uns nicht zu der Haltung von Reichen, sondern von Armen im Geist einladet, dass die paulinische Ermahnung sich nicht um den Begriff des Uebermenschen sondern um den des Opfers und der tapeinophrosyne konzentriert. Wir werden uns gestehen, dass uns durch das grosse alt- und neu-testamentliche Gebot der Gottes- und Nächstenliebe wenn auch nicht das Mandatum concretissimum, das wirkliche Gebot selbst, wohl aber sehr deutlicher Bescheid darüber gegeben wird. Und wir werden über das alles hinaus doch auch beständig damit rechnen, dass uns dieser und dieser bestimmte biblische Imperativ nun doch selber und direkt - warum sollte das nicht geschehen? es wäre schlimm wenn das etwa nicht geschähe - zum mandatum concretissimum wird, d.h. dass in und mit dem Wortlaut des biblischen Zeugnisses von Gottes Gebot auch das Gebot selber gegeben wird, das unser Tun richtet. Die Umdeutung der biblischen Imperative zu moralischen Allgemeinwahrheiten aber wird dann gerade unterbleiben. Wie hiesse es mit dem hier vernehmbaren Worte Gottes ernst machen, wenn wir uns auf dem Umweg über den ethischen Biblizismus doch wieder auf einen Richterstuhl der scientes bonum et malum setzen wollten? - Wir fassen zusammen: Wo Menschen vom Gebot getroffen in der Entscheidung stehen, da ist es ein besonderes bestimmtes Gebot, das sie getroffen hat. Moralische Allgemeinheiten aller Art sind nicht das Gebot, denn ihnen gegenüber sind und bleiben wir heimlich selber Richter und Herren. Das Gute ist dieses und dieses





ohne Wählen und Bestimmen meinerseits mir gegebene Gebot. Mir gegeben, wobei ich zunächst nicht danach fragen kann, ob es auch andern gegeben sei, weder mit Rücksicht auf ihr noch mit Rücksicht auf mein eigenes Tun. Auf sich selber steht er gerade da ganz allein, wo er weiss, dass er durchaus nicht sein eigener Richter und Herr sein kann. Sittliche Gemeinschaft kann zunächst und grundsätzlich nur das bedeuten, dass wir uns - und das ist eben das Wissen der christlichen Kirche - gerade insofern gemeinsam und in derselben Lage wissen, als wir uns wechselseitig unter das wirkliche, d.h. aber unter das konkrete und also besondere Gebot gestellt wissen. Sittliches Einverständnis heisst grundsätzlich: gemeinsam das Gebot respektieren, das für jeden Einzelnen ein besonderes bestimmtes Gebot ist. Man danke und sage doch nicht zu schnell, dass das die Negation der sittlichen Gemeinschaft bedeute. Es liegt allzu nahe, das zu sagen, und es wäre oberflächlich gesagt. Gerade die moralischen Allgemeinwahrheiten, von denen man sittliche Gemeinschaft zu erwarten pflegt, haben nun einmal wie gezeigt, welcher Herkunft sie auch sein mögen, die Kraft des wirklichen Gebotes nicht, weil dabei gerade die entscheidende Wahl zwischen den konkreten Möglichkeiten doch wieder in unser eigenes Belieben gestellt ist. Wie sollten sie mit dieser ihrer heimlich zentrifugalen Wirkung die Kraft haben, Gemeinschaft zu bilden? Gerade unter der Herrschaft der moralischen Allgemeinwahrheiten können wir nicht einig, sondern nur immer wieder uneinig werden. Wohl aber findet man sich ohne Weiteres bei einander, tritt man auf wirklich gemeinsamen Boden, wenn Einer im Wollen und Tun des Andern die freilich so vielleicht nur ihm zuteil werdende Offenbarung des Gebotes, des Guten respektiert. Es ist vielleicht so wirklich nur ihm und nicht jedem Andern so gegeben. Es richtet ihn vielleicht so, wie keiner sonst gerichtet wird. Es ist aber als das ihm gegebene Gebot, gerade in der Besonderheit in der es ihm gegeben ist, das eine Gebot, das uns Alle richtet. Wir können uns fragen und werden uns fragen, ob dieser andere wohl recht gehört habe, was zu ihm gesagt ist - nachdem wir diese Frage vor allem an uns selbst gerichtet haben - wir vertrauen aber, und dieses Vertrauen ist der die sittliche Gemeinschaft begründende Akt, dass auch ihm gesagt ist, was er dann besser oder schlechter gehört hat. Wir halten ihn selbst nicht für gut, - wie sollten wir auch, wir werden uns selbst hoffentlich auch nicht für gut halten - wir rechnen aber auf dieselbe ihm geschenkte Teilnahme am Guten, mit der wir in Bez. auf uns selbst rechnen möchten. Wir betreten dann den Boden sittlicher Gemeinschaft, wenn wir statt moralische Allgemeinwahrheiten als das Gute zu proklamieren und eben damit den Keim der Zersetzung in eine vielleicht schon bestehende sittliche Gemeinschaft hineinzutragen, uns gegenseitig zugestehen, dass Keiner in der Lage ist, einen fremden Knecht zu richten, "er steht und fällt seinem Herrn", in der vertrauenden Voraussetzung, mit der doch wohl jeder seinem eigenen Gericht entgegengehen muss: "Er wird aber stehen. Denn Gott ist mächtig, ihn zu stellen". Röm.14,4. Womit nun wiederum nicht ausgeschlossen sein soll - aber davon kann man nicht ausgehen, das muss sich finden, und das findet sich wenn es sein soll, und wenn es sein soll nur und gerade auf diesem Boden - dass Mehrere oder Viele gleichzeitig sich in derselben bestimmten Weise unter das Gebot gestellt und vom Gebot in Anspruch genommen erkennen





und damit dann auch in derselben besondern, bestimmten Weise zur Besinnung, also zu gemeinsamer ethischer Besinnung aufgerufen sind. Die Verwirklichung und Erhaltung einer solchen engern sittlichen Gemeinschaft wird dann aber gerade davon abhängen, dass man - nicht einander, aber dem gemeinsam erkannten Herrn die Freiheit lässt, fernerhin einem jeden mit seinem besondern bestimmten Gebot in den Weg zu treten, ohne etwa durch die Gemeinschaft, die sich zwischen diesem und jenem in dieser ausserordentlichen Weise herausgestellt hat, gebunden zu sein, - dass man sich also gegenseitig als nicht sowohl einander als an den gebietenden Herrn gebunden erkennt und anerkennt. Kann mich ein anderer trösten und ermutigen, dadurch dass er mir zu erkennen gibt, dass er mit mir unter demselben Gebot steht wie ich - und es gibt keinen grössern Trost und keine stärkere Ermutigung auf Erden als solches gemeinsames Sichgerichtetwissen - so kann mir doch kein Anderer die Verantwortung dafür abnehmen, dass ich recht gehört habe, was gerade jetzt gerade mir geboten ist. Und es kann kein anderer mein Gewissen binden. Mein Gewissen zu wecken ist er mir gesetzt und muss ich mir ihn unter allen Umständen gefallen lassen. Er kann mich aber nicht binden. Er kann und darf mich nicht richten unter Berufung auf das, was er gehört hat. Und wiederum kann und soll ich auf Grund dessen was zu mir gesagt ist, gar sehr meines Bruders Hüter und nicht etwa meines Bruders Zuschauer sein - ich kann und darf ihm aber die Verantwortlichkeit nicht abnehmen wollen dafür, dass er recht gehört hat, was gerade ihm geboten ist. Ich kann und darf mein noch so feines Gewissen nicht zu dem seinigen machen wollen. Es wäre nicht nur eine Befreiung von einem Alpdruck, den wir uns gegenseitig in bester Meinung bereiten, wenn wir allerdings einsehen wollten, dass wir weder berufen noch in der Lage sind, einander anders zu machen, zu bessern, auf den rechten Weg zu stellen. In dieser guten Absicht richten wir einander fortwährend. Die Weisheit, die als unveräusserliches Axiom aller gemeinsamen ethischen Besinnung (im weitesten Sinn des Begriffs) zugrunde liegen müsste, lautet aber: Richtet nicht! Alle solche von Fall zu Fall sich findende enger sittliche Gemeinschaft, alle gemeinsame ethische Besinnung kann nur Auf ruf dazu sein, dass ein Jeder was ihm gesagt wird und werden wird, recht höre. Und es gibt kein Sichfinden, bei dem es nicht die Voraussetzung weitem tiefern Sichfindens wäre, dass man einander alsbald auch wieder frei gibt, dass es Einer dem Andern glaubt, dass ihm Weiteres gesagt werden und dass er es in seiner Weise hören werde. Alles Andere hiesse nicht nur der Freiheit des Andern zu nahe treten - dieses Gut ist nun gerade der Güter höchstes und das hier zu respektierende Heiligtum nicht - sondern auch den Geist dämpfen, sich und andere dem gebietenden Herrn entziehen und damit die Gemeinschaft aufs Sicherste zu stören. In dieser Freiheit und Verantwortlichkeit des Einzelnen vernimmt und versteht und verkündigt die christliche Kirche, wenn sie weiss, was sie tut, das wirkliche, das göttliche, das biblische Gebot. Das Gebot trifft den Einzelnen; nicht hat er selber die Möglichkeit, das Rechte zu treffen. Als bestimmtes Gebot kommt es zu ihm, nicht hat er selber zu bestimmen, was Gebot ist, Es ist ein Gebot und es ist immer und für jeden ein konkretes Gebot.



3. Wir haben das Gebot, mit dem wir es in der Wirklichkeit der sittlichen Entscheidung zu tun bekommen, im Bisherigen mehrfach mit einer gewissen Selbstverständlichkeit Gottes Gebot genannt. Es ist in der Tat nur eine Präzisierung ja eine blosse Bestätigung alles bisher Gesagten, wenn wir das Gute, das wir gleichsetzen mit dem Gebot nunmehr gleichsetzen dem göttlichen Gebieten d.h. aber Gott selber. Es kann sich fragen, ob wir Gott recht hören, was uns geboten ist, ob die Offenbarung des Guten uns offen, bereit und willig findet, ob wir uns über den Sinn der unter allen Umständen jetzt sofort fallenden Entscheidung im Klaren sein werden, ob wir uns dem Gericht, das sich in ihr vollzieht über uns, unterwerfen, ob es zum Aufruf wird, als Wachende dem Herrn und Richter entgegen zu gehen, der uns in der Entscheidung des nächsten Augenblicks wieder begegnen will. Es kann sich aber nicht fragen, dass das Gebot unter dem unsere Entscheidung steht, an dem sie gemessen ist als Gehorsam oder Ungehorsam Gottes Gebot ist, das Gebot des sich uns offenbarenden, durch seinen Ausspruch und Anspruch, durch sein Wort mit uns handelnden schlechthin souveränen Herrn. Als Auftrag, Anweisung, Befehl haben wir in unserm bisherigen das wirkliche Gebot verstehen zu müssen geglaubt, d.h. also als einen gebietenden Akt. Hätten wir es als moralische Allgemeinwahrheit verstehen können, dann müssten wir jetzt wohl mit dem Inhalt eines absoluten Corpus juris es vergleichen. Es wäre dann irgendwo und irgendwie wahr. Nach allen unseren bisherigen Ueberlegungen ist es nichts mit diesem Corpus juris - auch die Bibel mit ihren Geboten kann, wie wir sahen, als solches auf keinen Fall in Betracht kommen. Es ist die Richterwürde, die bei dieser Vorstellung dem Menschen zukäme, die sie vollziehbar macht. Das Gute, das Gebot, es ist nicht wahr sondern es wird wahr, indem es uns als die Wahrheit gesagt wird, indem es uns als Wahrheit redend in den Weg tritt. Damit stehen wir aber unmittelbar vor dem Gottesgedanken, ja damit haben wir den Gottesgedanken streng genommen bereits vollzogen. Die Frage wäre also als kindisch einfach von der Hand zu weisen: wie wir denn dazu kämen, jene Gleichsetzung zwischen dem Gebot und Gottes Gebot bzw. Gott selber zu vollziehen? Darauf wäre zu antworten: Es steht durchaus nicht so, dass wir irgendwie dazu kommen. Wissen wir was es ist um die Offenbarung des Guten in der sittlichen Entscheidung, wissen wir um den strengen konkreten Charakter des Guten, das sich uns da offenbart, dann wissen wir eben damit und darin, dass Gott zu uns gekommen ist. Wir wissen dann, dass wir nicht erst jetzt von ihm zu reden anfangen, sondern dass wir eben von ihm schon von Anfang an geredet haben. Wo wirkliches Gebot ist, da ist absoluter, persönlicher, von dem unsrigen unterschiedener, lebendiger Wille. Wenn sich das analysierend zeigen lässt, dann haben wir das Recht, alle weiteren Bestimmungen vorbehalten - der ganze Verlauf dieser Vorlesung kann ja nur ein grosser Versuch sein, diese weiteren Bestimmungen zu vollziehen - diesen Willen als den göttlichen und also das uns begegnende Gebot, als Gottes Gebot bzw. als Gott selbst zu verstehen.

a. Wo wirkliches Gebot ist, da ist ein absolut gebietender Wille. Wir sahen, wie wir mit der ernsthaft gestellten Frage nach dem, ob das Vorhandensein eines absoluten Sollens anerkannt haben. Ich würde nicht dazu raten, diese Anerkennung als eine absolute Stellungnahme





oder dergl. zu bezeichnen. Ihre Bedeutung besteht ja vielmehr gerade darin, dass wir auf alles absolute Stellungnehmen unsererseits verzichten und uns einfach als in Anspruch genommen d.h. aber doch wohl wenn diese Inanspruchnahme gilt, in unserer eigenen Relativität erkennen. Der positive Gehalt dieser Erkenntnis unser selbst, die als solche nur negativ zu umschreiben wäre, der Gedanke dessen, dass uns selbst in dieser unserer Relativität so gegenübersteht, dass sie eben gilt, dass wir keinerlei absolutes Jenseits unserer selbst namhaft zu machen mehr die Lust verspüren können, dieser Gedanke ist der Gottesgedanke. Ist uns das wirkliche, das gebieterische Gebot begegnet, dann ist uns eben damit und darin Gott begegnet.

b. Wo wirkliches Gebot ist, da ist ein von dem unsrigen unterschiedener Wille. Alles kommt hier darauf an, ob das Gebot verstanden ist darin, dass es keineswegs etwa in uns selbst vorhanden ist, dass es uns selbst gegenüber vielmehr immer Störung, Infragestellung bedeutet. Und das wieder hängt daran, dass wir es nicht als Sein, sondern als Akt verstehen müssen. Eines Gegenstandes, den man betrachten kann, sind wir so sehr mächtig, dass auch seine Absolutheit letztlich doch nur unsere eigene Absolutheit bezeugen und reflektieren würde. Ist das Gebot, ist das Gute Akt, dann ist eben damit gesagt, dass wir seiner nicht mächtig sind. Es ist dann nicht ein Kriterium, über das wir verfügen, sondern ein Kriterium, unter dem wir stehen, das wir nicht anwenden können, sondern das uns gegenüber angewendet wird. Damit haben wir aber eben den Gedanken des Gottesgebotes gedacht. Der Schritt von Kant zu Fichte, dieser eigentliche Sündenfall des deutschen Idealismus, ist dann unmöglich. Man kann dann nur besser als Kant einsehen, dass sittliche Erkenntnis gar nicht vollziehbar ist ohne in Anbetung überzugehen.

c. Wo wirkliches Gebot ist, da ist ein persönlicher Wille. Gebot ist Anspruch, also auf alle Fälle Spruch, Wort, Logos, nicht Einwirkung, Machtwirkung, Eindruck. Ein Gewitter oder Erdbeben mag den Menschen erschüttern, erschrecken, es mag ihm ein Erlebnis werden. Angesprochen werden ist etwas anderes, und mit diesem ändern haben wir es im wirklichen Gebot zu tun. Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Ansprechen mag uns ja zur Not auch eine Blume oder ein Wasserfall oder ein Kunstwerk. Das Gebot aber beansprucht uns und d.h. es spricht uns im Gewissen an, es macht unser Gewissen die Totalität unseres Selbstbewusstseins zum Organ unsere Existenz zu binden, zu verpflichten. Und diese Bindung wiederum findet eben nicht im Allgemeinen statt, sondern das wirkliche Gebot will, wie gezeigt, immer etwas Bestimmtes von uns. Das Alles charakterisiert aber unsere Begegnung mit dem Gebot als eine persönliche Begegnung, durchaus zu vergleichen einer Begegnung mit einem Menschen mit dem einzigen Unterschied, dass die Beanspruchung, um die es hier geht, unentrinnbar ist. Durch diesen Unterschied wird die Person, mit der wir hier es in dem uns widerfahrenden Gebieten zu tun haben, gekennzeichnet und als die unvergleichliche, die göttliche Person. Wir haben, wenn wir den Gedanken der Personalität des wirklichen Gebotes zu Ende denken, wiederum den Gottesgedanken, des ewigen Logos gedacht.





d. Wo wirkliches Gebot ist, da ist ein lebendiger Wille. Die Konkretheit des Gebotes ist ja nicht etwa in der Konkretheit unseres Lebens begründet. Es ist nicht so, als ob zuerst der Mensch lebendig wäre und nun würde ihm Gottes Gebot gleichsam folgen in den ganzen Reichtum seiner Existenz hinein. Nein, Gott, der eine unveränderliche Gott, ist reich und lebendig, und darum ist das Gebot in jedem Augenblick dieses und dieses besondere Gebot, weil hier mit uns gehandelt wird, weil eben nicht ein Corpus juris aufgeschlagen ist, nach dessen Paragraphen wir uns nun zu richten hätten, sondern ein regierender Herr auf dem Plan ist, der letzten Augenblicks die Initiative aus den Händen gibt. Es fragt sich sehr, ob der wegen seiner Monotonie so oft getadelte 119. Psalm mit seinem 176 fachen Lobpreis des Gesetzes diese Lebendigkeit des Gesetzes, die schliesslich mit der Lebendigkeit des Gesetzgebers zusammenfällt, nicht deutlicher gesehen hat als mancher scheinbar tiefsinnigere Denker. Eben die Unerschöpflichkeit, in der unser Entscheiden immer wieder zum Schauplatz der Offenbarung des Guten gemacht wird, charakterisiert diese Offenbarung als die Offenbarung des Gottes.

Wir kommen zum Abschluss. Der absolute von dem unsrigen unterschiedene, persönliche, lebendige Wille im Gebot ist der Wille Gottes. Für oder gegen Gott fällt die Entscheidung, in der wir jeden Augenblick existieren. Verantwortung Ihm gegenüber ist ihr Sinn. Sein Gericht ist es, was in ihr über uns geht. Indem wir ernsthaft nach dem Guten fragen, anerkennen wir, dass wir nicht eigenen Rechtes sind, sondern einen Herrn, diesen Herrn, den Herrn haben. Ihn "haben" wie man eben den Herrn "hat", d.h. genau insofern als wir Sein Gebot haben, als wir, du und ich, jetzt und hier, Sein Gebot hören, also genau insofern als Er kraft diese Seines Wortes uns "hat". - Und wir können hinzufügen: Anders als so kann man den Herrn, kann man Gott überhaupt nicht haben. Alles Reden von Gott aus einer Abseitsstellung von der Frage nach dem Guten, abseits von dem jetzt und hier dir und mir gegebenen Gebot - es redet, ob es nun als Bekenntnis zu Gott oder als Leugnung Gottes sich gebärde, nicht von Gott. Gott ist der, kraft dessen Wortes meine Entscheidung, Entscheidung für oder gegen das Gute ist, kein anderer - der Richter, dem wir entgegengehen, oder Er ist nicht Gott.

\* \* \*



## VI DAS GEBOT GOTTES ALS GOTTES GERICHT

Indem Gott dem Menschen Sein Gebot offenbart, richtet Er ihn. Das ist aber Gottes Gericht und also des Menschen Heiligung durch Gott: dass Gott ihn, dessen Er sich durch Sein Gebot geliebt, erwählt und als Sein Eigentum erklärt hat - dass Gott sein ganzes Entscheiden und Tun aufdeckt als Uebertretung des Gebotes - dass Gott um Seiner eigenen Güte willen ihn, den Sünder, annimmt als Täter Seines Wortes - dass Gott eben damit sein sündiges Tun ausrichtet zum Werk des Gehorsams.

1. Wir kommen in diesem Paragraphen zu der eigentlichen Substanz unseres ersten Kapitels und der theologischen Ethik überhaupt. Alles, was bisher gesagt wurde, konnte nur eine Vorbereitung sein auf das hin, was jetzt zu sagen wäre. Und Alles, was nachher noch zu sagen sein wird, kann nur noch ein Abstieg sein von der Höhe, die hier zu gewinnen wäre. "Wäre" sage ich, denn es wäre nicht nur Eitelkeit, sondern Vermessenheit, zu versprechen, dass es jetzt zum Sagen des entscheidenden Wortes und zum Gewinnen jener Höhe kommen werde. Nicht nur besteht die vor uns liegende Aufgabe darin, eine rekapitulierende Darstellung der ganzen dogmatischen Lehre von der Zueignung der Gnade Gottes an den Menschen zu geben unter der speziellen Voraussetzung, dass diese Zueignung jedenfalls auch darin besteht, dass der Mensch unter Gottes Gebot gestellt ist - eine Aufgabe, die, wenn eine in der Theologie, für Lehrer und Lernende in mehr als einer Hinsicht ein Wagnis ist. Die ehrenvollen Zeichnungen D.theol. und stud.theol. müssten einem wohl ein wenig fragwürdig werden, wenn man sieht, um was für eine Erkenntnisaufgabe es hier gehen würde. Wir stehen aber nun auch unmittelbar vor dem Punkt - er hat sich ja längst angekündigt und er wird von jetzt an nicht mehr unsichtbar zu machen sein - an dem jede theologische Disziplin als solche sowohl anfängt als auch endigt, den sie aber zu setzen, den nachzuweisen oder zu deduzieren, ja sogar den zu behaupten sie nicht die Macht und nicht die Erlaubnis hat, den sie nur als gesetzt anerkennen kann, indem sie immer wieder von ihm ausgeht, immer wieder zu ihm zurückkehrt. Wir stehen vor dem Punkt, wo die Theologie damit kämpfen muss um die Erkenntnis, dass sie alle ihre Waffen streckt und die ganze Bedrohtheit ihres Anspruchs erkennen zu wollen, rückhaltlos zugibt und anerkennt. Dieser Anspruch ist dadurch bedroht, dass Erkenntnis hier nur insofern stattfindet, als der Gegenstand sich selber zu erkennen gibt, dass sie also ein Ereignis ist, über dessen Geschehen wir kein rlei





Macht haben. Das ist eine Situation, die so unter allen Wissenschaften nur die Theologie bedroht, und wir befinden uns jetzt innerhalb der theologischen Ethik an dem Punkt, wo diese Situation - sie bestimmt natürlich das ganze und nicht nur diesen Teil des Ganzen - akut wird, wo es ganz unmöglich wäre, ihrer nicht ausdrücklich zu gedenken. Wir haben in Paragraphen 4 den Ort bestimmt, wo das Gebot Gottes als Gebot zu erkennen ist. Wir haben in Paragraphen 5 im Anschluss daran zu zeigen versucht, inwiefern es dort als Gottes Gebot zu verstehen ist. Soll es ernst gelten mit der Absicht, die Wirklichkeit des Gebotes Gottes zu umschreiben, dann müssen wir jetzt weitergehen und uns zu verständigen suchen über das Ereignis des göttlichen Gebietens als solches, über den Akt der göttlichen Inanspruchnahme oder der Heiligung, ohne den alles Reden von Gebot und Gottes Gebot in der Luft stünde. Aber nun ist es doch wohl deutlich, dass wir eben damit erst recht in die Luft zu treten scheinen, als offenbar alles Verstehenwollen dieses Ereignisses zur Voraussetzung hat, dass es wirklich geschieht, dieses sein Geschehen aber sich nimmermehr als ein Faktor deuten lässt, mit dem wir rechnen können, sondern den wir nur als Faktor im wörtlichsten Sinn, d.h. als Täter in unsere Erwägung einbeziehen können. Wird hier wirklich als Abschluss des bisherigen das entscheidende Wort gesagt, und wird hier als Voraussetzung alles Folgenden jene Höhe gewonnen, d.h. verstehen wir das Ereignis der Heiligung als solches, dann kann das - und das eben musste einleitend festgestellt sein - nicht das Ergebnis einer dialektischen Leistung sein. Alle theologische Dialektik kann, von welcher Seite sie sich auch diesen Faktor nähere, grundsätzlich nicht mehr leisten als das was ebenfalls geleistet wäre, wenn wir uns begnügen würden den einfachen Hinweis auf den Namen Jesus Christus auszusprechen und uns gefallen zu lassen. Wählen wir den umständlicheren Weg der theologischen Dialektik, so tun wir es nicht, um etwas wirksameres zu tun, sondern eben um uns ins Bewusstsein zu rufen, dass wir vor dem Faktor stehen, der für sich selber reden muss, wenn nicht alles umsonst sein soll, was wir leisten können. Weil diese Einsicht offenkundiger wird, wenn wir es uns mit jenem Hinweis schwer als wenn wir es uns leicht damit machen wollten - und weil diese Einsicht die Theologie nicht nur bedroht, sondern auch begründet, darum müssen wir an dieser Stelle, wo wir zwischen einem einfachsten und einem schwierigeren Weg zu wählen haben, uns (ganz ohne die Prätension damit etwas Besseres zu leisten) für den Letzteren entscheiden.

2. Ich habe unseren Paragraphen überschrieben: Das Gebot als Gottes Gericht. So entspricht es unseren bisherigen Überlegungen. Das Ereignis, auf das sich die ganze theologische Ethik bezieht, Gottes Inanspruchnahme des Menschen, die Heiligung, der Akt der Aufrichtung, Offenbarung und Geltendmachung des göttlichen Gebotes bedeutet Gottes Gericht. Das ist der Sinn aller ethischen Besinnung, dass wir uns in jedem Augenblick unsres Existierens, also auch in dem nächsten Augenblick, dem unsere Besinnung gilt, durch unser Tun, d.h. durch unser Existieren in diesem Augenblick, welches auch sein konkreter Inhalt sein möge, zu verantworten haben, dass unser Tun, indem es geschieht, gemessen, beurteilt, unter eine ewige Bestimmung gestellt ist. Unser Tun bedeutet in jedem Augenblick Krisis, nicht





eine Krisis, die wir vollziehen, sondern eine Krisis, in der wir stehen, die vom Guten, vom Gebot, von Gott dem Herrn her über uns ergeht. Wir sind auf eine Wage gelegt. Und wir sind immer dadurch, dass wir es jetzt sind, aufgerufen, zu bedenken, dass wir es alsbald wieder sein werden, dass das Leben ein ununterbrochener Durchgang von einem Gewogenwerden zum andern ist. Eben sofern das heut gehörte Wort Gottes dieser Aufruf ist, gilt: "Dein Wort ist meines Fusses Leuchte und ein Licht auf meinem Wege"! Wir haben nicht die Möglichkeit das Ergebnis dieses Gewogenwerdens vorwegzunehmen, wir haben also nicht die Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen. Wir können aber wachen oder schlafen, verantwortlich oder unverantwortlich leben. Reif sein ist Alles. Reifsein heisst aber Handeln im Bewusstsein der Verantwortung, die wir eben mit unserm Handeln ablegen. Das ist nicht weniger, sondern mehr als jenes Wählen. Indem wir zur Besinnung kommen darüber, dass wir eben jetzt gewogen sind und unser Tun so oder so eine Verantwortung, erkennen wir auch, dass wir gewogen und also verantwortlich sein werden im nächsten Augenblick, dass es also Zeit ist vom Schlaf aufzustehen, weil der Sinn dieses nächsten Augenblicks wiederum Gottes Gericht sein wird. Und dieses Ereignis des nächsten Augenblicks ist es, auf das die ganze theologische Ethik, vom Ereignis des gegenwärtigen Augenblicks, von seinem Ausruf ausgehend, hinführt. - Die erste und grundlegende Feststellung die wir in Bezug auf dieses Ereignis zu machen haben, ist aber offenbar die, dass Gott sich darin unser annimmt. Mag es denn sein, dass wir auf seiner Wage als zu leicht befunden werden, Er wird uns aber auf Seine Wage legen. Mag es denn sein, dass wir, an Seinem Masse gemessen nicht bestehen, wir werden aber an Seinem Masse gemessen werden. Mag es denn sein, dass Sein Urteil Verurteilung und Verdammnis bedeutet, es wird auch so etwas eines andern Urteils Würdiges mindestens von uns erwartet haben. Aufgerufen uns vor Ihm zu verantworten, sind wir grundlegend und primär (und wie auch unsere Verantwortung ausfalle) aufgerufen zu der Erkenntnis, dass Er uns in irgend einem Sinn zu Sich rechnet, Sich mit uns abgibt, Gemeinschaft mit uns hält. Indem wir der Einsicht nicht ausweichen können, dass wir Ihn zum Herrn haben, bestätigen wir uns selbst die andere Einsicht, die jener ersten sachlich doch zweifellos überlegene Einsicht, dass Er uns in irgend einem Sinn als die Seinen, als Sein Eigentum betrachtet und behandelt. Indem Sein Gebot zur Krisis unseres Handelns wird, ist uns von Ihm selbst gesagt, dass Er - wie Calvin (Institut. III 6.1) das ausdrückt - mindestens fragt nach einer "Symmetrie und Uebereinstimmung" unserer Entscheidung mit Seinem eigenen Willen. Man übersieht unter dem Eindruck der Polemik des Römer- und Galaterbriefes gegen den in einer ganz bestimmten dialektischen Wendung verstandenen Begriff des Gesetzes und wohl noch mehr unter dem Eindruck der Art, wie Luther diese Polemik aufgenommen und teilweise in nicht einwandfreier Weise verabsolutiert hat, leicht, dass der Ursprung der Aufrichtung und Offenbarung des Gesetzes doch fraglos Gott u. zw. die Liebe Gottes ist. Das Gesetz darf nicht mit jener Eindeutigkeit, der<sup>man</sup> bei Luther gelegentlich begegnet, in einer Reihe mit Teufel, Sünde, Vernunft oder so ohne Weiteres in selbstverständlichem Zusammenhang mit dem Zorne Gottes verstanden werden. Mag man noch so sehr den Abstand, ja Gegensatz zwischen Gott und Mensch betonen, den die Offenbarung des Gebotes, der



Vollzug jener Krisis sichtbar machen, so ist doch vor allem zu bedenken, dass dieses Ereignis auf alle Fälle Begegnung mit Gott bedeutet. Und mag man noch so erschreckt achten auf den Moment des heiligen Zornes Gottes, das diese Begegnung charakterisiert, so will doch vor allem gesehen sein, dass die Tatsache dieser Begegnung an sich der Erweis der Liebe, (der unendlich zürnenden wird sich dann vielleicht zeigen, aber der Liebe), Gottes ist. Indem Gott uns als Gebieter in den Weg tritt, sagt Er uns, dass Er nicht ohne uns, sondern, wer wir dann auch seien, mit uns, dass Er "Gott mit uns", Immanuel sein wird. Das ist aber die Liebe, und das darf als die Liebe Gottes wahrhaftig nicht mit einem einschränkenden "nur" versehen werden, darum weil dieses Ereignis allerdings auch noch Anderes als dies bedeutet. Dies will vielmehr als Dominante alles Uebrigen verstanden sein. Wir hätten die Krisis, in der wir jetzt stehen, schlecht erkannt, unsere Besinnung wäre wenig ernsthaft, wenn wir nicht verstehen wollten, dass wir dem entgegengehen, dass wir uns mit unserm Tun dem zu verantworten haben, Der uns zu sich rechnet, Der uns nicht als Fremde, sondern als Hausgenossen, als Sein Eigentum behandelt, Der uns geliebt hat und lieben wird, wie sich auch unsere Begegnung mit Ihm gestalten möge. Indem Er uns das Gebot gibt, ja durch das Gebot selbst sagt Er uns auch, dass Er unser Gott sein will, dass wir Sein Volk sein sollen. Dass wir uns dieses schlechthin Positive sagen lassen, das ist die Voraussetzung alles wirklichen Reifseins. Höre das Gebot! heisst es. Aber wenn dieses Höre! ertönt, dann ist damit schon gesagt, dass Gott sich unser angenommen hat. Es heisst eben nicht: Höre Moab, Midian oder Amalek! sondern es heisst: Höre Israel! Zu Moab, Midian und Amalek wird eben nicht gesagt Höre! Sondern wo das gesagt wird, da ist Israel, d.h. aber da ist Liebe, Erwählung, Berufung, Bundesschluss, Gnade, Treue und Alles Gottes! Wenn Israel Jahwes Liebe und dass Er es erwählt aus allen Völkern vergass und verwarf, wenn es als verlorene Jungfrau hurte mit dem Baalim der Heiden, als ob nicht Jahwe sein Mann wäre, der sich ihm verlobt in Ewigkeit (Hos.2,21) dann vergass und verwarf es auch die Gebote. Gerade das Gehör für die Gebote, ohne das es keinen Gehorsam gibt, gilt der Liebe im Gebot, gilt der Erwählung, die das Gebot in seiner Gegebenheit offenbart, gilt dem schlechterdings anfänglichen Ja, das Gott durch das Gebot zu uns spricht. Hören wir dieses gnadenvolle Ja im Gebot nicht, dann hören wir es doch wohl überhaupt nicht. Was ist doch das für eine theologische Herzenshärte, die im alten Testament darum eine niedere Religionsstufe sieht, weil es den abstrakten Unterschied von Gesetz und Evangelium in der Tat nicht kennt, die es angesichts des Jubels den u.A. wiederum der 119. Psalm anstimmt über die Gabe des Gesetzes, wagt mit dem Stichwort Gesetzlichkeit zu operieren, oder die nach demselben Schema in der Gesetzesfreudigkeit Calvins nur einen Rückfall in das Judentum zu sehen vermag. Wie will man demneigentlich den Satz Calvins widerlegen, dass das Gesetz von Hause aus *gratuitae adoptionis foedere vestita* sei (Instit.II 7,2). Ist nicht der letzte Sinn des Gebotes, gerade des uns richtenden Gebotes Gottes Seine Zusage, die Zusage Seines Bundes mit uns. Kann man es als Gebot hören, kann man sich unter Sein Gericht stellen, ohne diesen Seinen letzten Sinn, der doch vielmehr Sein erster ist, zu erkennen? Sind wir reif, wissen wir um unsere Verantwortlichkeit, solange wir nicht um unsere





Erwählung wissen? - Dass Gott uns richtet, das heisst also vor allem Andern, dass Er uns liebt. Wir können nicht umhin, hier zwei Gedanken zu denken: Gericht und Liebe, Gesetz und Evangelium. Aber wir denken in diesen zwei Gedanken, wenn wir sie recht denken, die eine unaussprechliche Wahrheit Gottes. Und die Liebe ist vor und über dem Gericht. Das Gesetz ist nur die konkrete Gestalt und Stimme des Evangeliums. Eben als solches hat es dann aber auch Kraft und Würde. Bloss "zwischenhineingekommen" (Röm.5,20) bloss "Zuchtmeister" (Gal. 3,24) im Sinne der paulinischen Polemik ist das Gesetz nur als Abstraktum eines "Du sollst", das etwas anderes wäre als die Gestalt und Stimme eines ursprünglichen "Du darfst", in dem verborgen bliebe, dass Gott vor allem und zuerst sich selbst an den Menschen und dann und darum den Menschen an Sich gebunden hat. Es wäre dann das "Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm.8,2). Es wäre dann als solches noch gar nicht das wirklich als Gottes Gesetz gehörte Gesetz. Dieses Gesetz ist erledigt und abgetan, wenn das wirkliche Gesetz sich hören lässt. Aber nicht abgetan sondern vielmehr "aufgerichtet" (Röm.3,31). "Heilig, gerecht und gut" (Röm.7,12) steht dann da das "Gesetz des Geistes des Lebens" (Röm.8,12). Gegebenes Gebot heisst vollzogene Zusage: Zusage, dass Gott Sich mir verbunden hat, dass ich Sein Geliebter bin, Vorgängig meiner Entscheidung, bevor es in meiner Tat, sofern sie gemessen ist an Seinem Willen, wahr geworden ist, dass ich Sein Knecht bin, bevor auch das andere wahr geworden ist, dass ich als Sein unnützer, untreuer, verräterischer Knecht erfunden bin --- vorher, vorher ist Gottes Entscheidung über mich gefallen, und wenn Berge weichen und Hügel hinfallen, so soll doch Seine Gnade nicht von mir weichen und der Bund Seines Friedens nicht hinfallen. Die in der Gegebenheit des Gebotes offenbare Liebe Gottes bedeutet eine Entscheidung Gottes, die insofern für die meinige vikariert, als in ihr, wie sie der letzte Sinn des an mich ergehenden mich richtenden Gebotes ist, so auch über den letzten Sinn meiner Entscheidung bezw. des Gerichts, in dem ich mit meiner Entscheidung stehe, vorweg verfügt ist. In ihr ist, was auch von meiner Entscheidung zu sagen sei, dem Gebot, unter das ich gestellt und durch das ich gerichtet bin, vorweg genug getan u.zw. vollkommen genug getan. Ist Gott für uns, dann kann Sein Gebot, auch wenn und indem es uns richtet, nicht wider uns sein. Kraft der Entscheidung Seiner Liebe, die in der Gegebenheit des Gebotes offenbar wird, kann ich nicht ein durch dieses Gebot Verdammter sein. In der Entscheidung Seiner Liebe ist die "Symmetrie und Uebereinstimmung" meiner Entscheidung mit Seinem Gebot vorausgesetzt und, was dann auch von ihr zu sagen sein möge, ihr zugesprochen. In der Entscheidung Seiner Liebe habe ich die Gerechtigkeit, die Sein Gebot von mir fordert und die vor Ihm gilt. Diese in der Gegebenheit des Gebotes stattfindende Offenbarung der Liebe Gottes ist das Evangelium. Es ist vom Gesetz nicht zu trennen. Durch das Evangelium erst bekommt das Gesetz Wahrheit und Nachdruck. Ohne das Evangelium habe ich auch das Gesetz nicht gehört als Wort Gottes, als Wort, das mich wirklich bindet. Erst damit erkenne ich ja das Gesetz als Wort das mich bindet, dass ich es als Gottes Gesetz erkenne. Aber erst damit erkenne ich es als Gottes Gesetz, dass ich Gottes Liebe und meine Erwählung in Ihm erkenne. Und erst damit erkenne ich Gottes Liebe in Ihm, dass ich mir sagen lasse - und das sagt oben das Evangelium -





Gottes Liebe ist unbedingte, durch meine Entscheidung nicht bedingte, sondern ihr vorangehende Liebe, Liebe ewiger Erwählung. So, als der unbedingte Geliebte, als der, über den entschieden ist, so bin ich aufgerufen, der Entscheidung des nächsten Augenblicks entgegenzugehen, d.h. nun aber: der zu sein, der ich bin, also nicht mehr zu wählen, sondern erwählt zu sein und meine Erwählung zu bewähren, durch meine Entscheidung auf alle Fälle die über mich gefallene Entscheidung zu vollstrecken, in meiner Entscheidung unter allen Umständen kraft der Entscheidung Gottes, Sein Geliebter zu sein. Was das heisst, darüber wird gleich weiter zu reden sein. - Dies aber ist das Grundsätzliche, alles Andere Beherrschende und Bedingte, was das Gericht Gottes durch Sein Gebot unter allen Umständen bedeutet. Das ist der Kreis, innerhalb dessen sich die Heiligung, die Inanspruchnahme des Menschen durch das Wort Gottes abspielt. Bei allem, was weiter zu sagen sein wird, ist zu bedenken, dass es nur im Blick auf Gottes Liebe, Treue, Gnade und Erwählung wahr gesagt sein kann. Alles wäre Abstraktion und Verwirrung, was auch nur augenblicklich ein Heraustreten aus diesen Kreise bedeuten würde. - Ich denke es wird schon bei der Feststellung dieses ersten grundsätzlichen Punktes klar geworden sein, dass es nicht überflüssig war, im ersten Absatz gerade dieses Paragraphen ausdrücklich daran zu erinnern, auf welchem ungesicherten Weg wir uns gerade jetzt befinden, wo es sich um das Legen der entscheidenden Grundlagen einer theologischen Ethik handelt. Im Gericht Gottes vorgängig aller anderen Bestimmungen die Liebe Gottes erkennen, im Gesetz das Evangelium, das ist entweder ein sinnloses Paradoxon oder aber der Appell an die Wirklichkeit Gottes selbst in Seiner Offenbarung in Christus durch den heiligen Geist. Es ist ja klar, dass das nicht der Vollzug einer Synthese, sondern nur die Anerkennung einer schon vollzogenen Synthese sein kann, wenn wir auf jene unserer Entscheidung prinzipiell vorangehende, für unsere Entscheidung vikarierende Entscheidung der Liebe Gottes rekurrieren. Das ist keine Wahrheit, auf die wir einen Griff haben, die wir aus einer anderen ableiten könnten. Das ist Offenbarungswahrheit d.h. aber das ist solche Wahrheit, die streng nur insofern wahr ist, als sie sich offenbart, als sie selbst zu uns redet. Das ist der ewige Ratschluss Gottes und Seine Ausführung in der Fleischwerdung Seines Wortes und in der Ausgiessung Seines Geistes. Mit nicht weniger als damit muss sofort gerechnet werden, wenn von der Heiligung recht geredet werden soll. Aber wie kann man damit rechnen? Die theologische Ethik muss mit der Dogmatik und mit der Theologie überhaupt die theoretische Antwort auf diese Frage schuldig bleiben. Sie kann nur antworten damit, dass sie es tut, so gründlich und sorgfältig als möglich tut aber zugleich wissend, dass sie durch nichts gesichert ist als durch die Wirklichkeit Jesu Christi und des heiligen Geistes selber. Sie kann also nur antworten mit der Gegenfrage, ob der Fragende diese Wirklichkeit etwa nicht kennen sollte?

3. Das uns gegebene Gebot wird in der Weise unser Richter, dass es unwiderleglich und restlos aufdeckt, dass unsere Entscheidung als solche Uebertretung ist. "Durch das Gesetz - das ist das erste konkrete Moment der Heiligung - Erkenntnis der Sünde" (Röm.3,20). Wir versuchen es in drei sich ergänzenden Ueberlegungen, uns das klar





zu machen.

a) Wir gehen davon aus, dass wir die Wirklichkeit des Gebots gefunden haben im konkreten Einzelgebot. Eben als solches ist es das Gebot, das uns indem wir handeln, indem unsere Entscheidung fällt, notwendig und unbedingt verurteilt. Wäre das Gebot statt dessen zu verstehen als eine allgemeine Idee des Gebotenen, deren konkrete Füllung uns selbst überlassen wäre, dann möchte es leicht, dann dürfte es grundsätzlich immer möglich sein, unsere Entscheidung als konform dem Gebot, uns selbst also als gerechtfertigt anzusehen, Denn wenn Füllung und Erfüllung des Gebots in einer, nämlich in unserer eigenen Hand liegen, wird es dann nicht einfach unvermeidlich sein, dass wir es entweder zum vorneherein so füllen, wie wir es nachher erfüllen wollen und können oder aber, nachdem wir erfüllt haben, wie wir wollten und konnten, nachträglich unsere Füllung des Gebots korrigieren nach dem Mass unserer Erfüllung? Um den fälschlich an Stelle des Gebots gesetzten kategorischen Imperativ ebensowohl wie um die der Bibel entnommenen moralischen Allgemeinwahrheiten, wie um die formalen oder materialen moralischen Allgemeinwahrheiten überhaupt versammeln sich darum wieder die Gerechten, die der Busse nicht bedürfen, weil sie sich mit dem Gesetz im Frieden wissen. Sie wissen sich aber darum im Frieden mit dem Gesetz, weil sie darunter eine allgemeine Wahrheit verstehen, die man bejahen kann, wie man bejaht, dass zwei mal zwei vier ist, während sie gerade von dem Punkt an, wo kein solches theoretisches Bejahen, sondern ihr konkretestes Handeln in Betracht käme, ihre eigenen Gesetzgeber sind, die durchaus nicht nach dem Gesetz, sondern wie die Pharisäer und Schriftgelehrten nach ihrer Auslegung des Gesetzes d.h. aber in concretissimo nach ihrer eigenen Willkür handeln. Dass sie sich bei solcher Identität von Legislative und Exekutive nicht als Uebertreter wissen, wie sollte das zu verwundern sein. Mit sich selbst kann man sehr wohl in Frieden sein, und es bedeutet sogar eine ganz unnötige Grillenfängerei, mit sich selbst nicht in Frieden leben zu wollen. Mit Recht berufen sie sich darum auf ihr gutes Gewissen. Das Gewissen kann wohl gut sein, solange es nur mit sich selbst beschäftigt ist, solange es von dem wirklichen, nicht von uns selbst aufgerichteten, sondern uns gegenüber befestigten Gebot nicht getroffen ist. Dieses wirkliche Gebot ist dann aber, wie wir sahen, gerade nicht eine allgemeine Rahmenforderung, sondern konkretestes Einzelgebot. Die Konkretheit des wirklichen Gebotes verdirbt uns jenes Spiel von Füllung und Erfüllung, in dem wir mit uns selbst allein sind, verdirbt uns aber auch jenes gute Gewissen unweigerlich. Ihm gegenüber bedeutet unser Tun offenbar immer Abweichung, ein Dazu- oder Davontun und also ein anderes Tun als das uns gebotene Tun und also ein Nicht-Tun dessen, was uns geboten ist. Dass wir das, was wir an seiner Stelle tun, in guten Treuen für uns geboten halten - weil wir es vielleicht in wirklich wohlgemeinter Auslegung einer moralischen Allgemeinwahrheit tun - dass es uns vielleicht früher einmal geboten gewesen oder vielleicht später einmal geboten werden könnte, dass es vielleicht andern auch jetzt geboten ist - alle diese Möglichkeiten ändern nichts daran, dass wir das uns jetzt wirklich Gebotene sicher nicht tun. Es kann in diesem Zusammenhang - für die Frage, wie wir vor dem an uns





ergehenden Gebot dastehen - nicht ins Gewicht fallen, ob wir uns mit dem, was wir tun, von dem uns Gebotenen weit oder weniger weit entfernen. Entfernen wir uns gelegentlich weit davon, so kann und soll uns daran nur klar werden, dass wir uns von ihm entfernen, was uns vielleicht nicht ebenso klar wird, wann wir uns, ohne darum besser zu sein, nur so ein wenig von ihm entfernen. Es ist furchtbar zu erwachen mit der Entdeckung, dass man vom Gebot weit abgewichen ist, aber was wir dann wissen, ist dennoch wahrer als das was wir, in näherer Ferne vom Gebot, von unserer Uebereinstimmung mit ihm vielleicht immer noch meinen, träumen zu dürfen. Messen wir unsere Entscheidung an dem uns gegebenen wirklichen Gebot, dann sehen wir, dass sie nicht etwa unvollkommener Gehorsam, sondern wirklich Ungehorsam ist. Denn unser Tun ist wirklich, unter das Gebot gestellt Entscheidung. Entscheidung heisst aber: es geht um ein Entweder - Oder, Alles oder Nichts, nicht um ein mehr oder weniger. Das hat Jener Gebirgspfarrer bei Björnson ganz richtig gesehen und gesagt. Und immer finden wir uns dann als solche, die das, was sie tun sollten, in kleinerer oder grösserer Ferne von dem ihnen Gebotenen nicht getan haben, die, mag ihr Frieden mit sich selbst noch so gross und ihr Gewissen noch so gut sein, mit dem Gesetz, d.h. aber mit Gott in Streit stehen. Immer fällt unsere Entscheidung als solche dahin aus, dass wir ungehorsam sind.

b) Wir gehen nun davon aus, dass das uns gegebene Gebot Gottes Gebot ist. Als solches verurteilt es uns. Dem wäre wiederum nicht so, wenn wir es auffassen könnten als ein Gesetz der Natur- oder Geisteswelt, als die Gewalt unseres Schicksals, vielleicht unseres in den Sternen geschriebenen Schicksals oder als die Gewalt der geschichtlichen Lage oder Bewegung, an der wir teilnehmen. Mit allen diesen Mächten können wir zwar auch zusammenstossen. Wir können unter ihnen leiden. Wir können an ihnen scheitern. Sie können uns zermalmen. Sie können uns aber nicht ins Unrecht setzen. Sie können uns nicht verurteilen. Denn wir sind ihnen allen letztlich keinen Gehorsam schuldig. Wir können uns auch im Falle des härtesten Zusammenstosses mit ihnen wie mit uns selbst so auch mit ihnen im tiefsten Grund im Frieden wissen, in einem solchen Frieden sogar, in dem wir ihnen als die Ueberlegenen gegenüberstehen. Keine von ihnen kann ja das von uns fordern, dass wir sie so sehr als Herrn über uns anerkennen, dass wir aufhörten, uns selbst zu eigen zu sein, dass wir uns nun wirklich unter ihre Führung begäben. Sie wollen respektiert sein, aber doch nur als Gewaltige, ja Übergewaltige Partner im Spiel unsres Lebens. Der andere Partner bleiben immer wir selbst. Wie sollten wir da nicht, wie schlimm uns immer mitgespielt werde, im letzten Grund ruhig, sicher und fröhlich bleiben können? Das ist ja das Wunderbare an der menschlichen Geschöpflichkeit: So sehr ist der Mensch nach Ps.8,6 "wenig niedriger gemacht denn Gott", dass er in der Lage ist, weichend, fallend, unterliegend, der unvergleichlich Schwächere im Spiel den Göttern zu trotzen und sich selbst zu behaupten, in der ganzen Welt schliesslich komme was da wolle gar nichts mehr zu fürchten, auch nicht das Schicksal und auch nicht den Tod. "Si illabatur orbis, impavidum ferient ruinae". Er kann gegen Alle und Alles - und wenn er gegenüber Allen in Allem schuldig geworden wäre - recht behalten.





Der tragische Held triumphiert schliesslich, der Welt trotzend, oder was noch schöner ist, die Welt trotz allem segnend, auch in seinem Untergang. Er ist geradezu der Typus, wahrlich ein respektabler Typus, der aufrechtstehenden eigenen Gerechtigkeit des Menschen, Nietzsches Zarathustra und Goethes und Spittlers Prometheus, wie schon der Prometheus der alten Griechensage, sind Figuren, die die Furcht vor dem Tode und die Furcht vor dem Schicksal in gleicher Weise hinter sich haben - unangeklagte Figuren offenbar, und man muss sich klar machen, dass hinter diesen Figuren gelebtes Leben steht. Warum unangeklagt trotz aller Angefochtenheit? Darum, weil es für sie kein Gebot gibt, das Gottes Gebot wäre, dem man sich nicht so entziehen könnte, wie man sich der schärfsten Anklage von der Natur- und Geisteswelt, wie man sich dem Ansturm des ganzen Kosmos schliesslich noch auf dem Scheiterhaufen entziehen kann. Es gibt keine Anfechtung, wenn es keine Sünde gibt. Es gibt aber keine Sünde, wenn es nicht jenseits des Gebotes der Mächte und Gewalten, jenseits der Gesetze der Götter und Dämonen ein Gebot Gottes gibt. Gottes Gebot offenbart die Sünde. Gottes Gebot verurteilt den Menschen. U.zw. darum, weil es den Menschen gerade dort angreift, wo der tragische Held stark und gut ist, weil es den Menschen immergerade in seinem Tun immer gerade mit der Forderung überrascht, dass er statt sich selbst zu behaupten, sich selbst preisgeben müsste. Das Gebot Gottes will, dass wir Gott für einen unbedingten Herrn halten. Das wollen und das tun wir aber nicht. Welches auch unsre Entscheidung sei, sie ist im Grunde immer gerade Selbstbehauptung. Selbstbehauptung ist unsere Sinnlichkeit ebenso wohl wie unsere Geistigkeit, unser Lieben wie unser Hassen, unser Beten wie unser Fluchen. Wir wollen wir selbst sein, wir wollen uns, mit Hilfe Gottes vielleicht, aber unter allen Umständen durchsetzen. Mit diesem unserm eigentlichen und tiefsten Programm stehen wir in jeder unserer Entscheidungen auch Gott, gerade Gott gegenüber, als ob Gott einer von den Göttern wäre, denen als tragischer Held zu begegnen gewiss eine löbliche Sache ist. Immer verhandeln wir auch mit Gott auf Grund eines vermeintlichen Guthabens. Immer entscheiden wir uns, auch wenn wir uns für das vermeintlich Gute entscheiden, als unsere eigenen Herren. Wir handeln nie und nirgends wirklich gebunden. Eben das ist aber die Uebertretung, die Sünde. Der Pharisäer im Tempel, der im Unterschied zum Zöllner alles recht gemacht hat und der nun Gott dafür dankt, dass er er ist und nicht wie diese Andern, eben das ist der eigentliche Sünder. Wiederum gibt es Unterschiede. Es ist ja gewiss ein Unterschied, ob man sich bei dieser Selbstbehauptung so ungebärdig und herausfordernd benimmt, ob man so direkt auf den Uebermenschen d.h. auf den Mengengott hinauswill wie etwa Nietzsche, oder ob sich derselbe Aufruhr vollzieht in der gemässigten und vielleicht hochchristlichen Form des im Ganzen gutartigen Musterkindes, des ältern Bruders im Gleichnis. Nur sollte man sich über die Belanglosigkeit dieses Unterschiedes in diesem Zusammenhang, nämlich bei der Frage: wie wir vor Gottes Gebot dastehen, nicht täuschen, sondern einsehen, dass dort grob, hier fein dasselbe zum Ausbruch kommt: der Ungehorsam. Nicht ist jenes Ungehorsam, dies aber unvollkommener Gehorsam, sondern beides ist Ungehorsam. Unser Tun ist ja Entscheidung, und Entscheidung heisst entweder - oder. Und unsere Entscheidung als solche fällt zweifellos dahin, dass das, was geschehen sollte, auch





im besten Falle gerade nicht geschieht.

c) Wir gehen endlich davon aus, dass das Gebot uns nicht gegeben ist ohne die Zusage, dass wir Gottes Erwählte, Bundesgenossen und Geliebte sind. Eben als solche verurteilt es uns. Das ist die freilich widerspruchsvolle Umschreibung des doch noch viel widerspruchsvolleren Sachverhalts, dass gerade die Offenbarung der Liebe Gottes, als die wir das uns gegebene Gebot letztlich verstehen müssen, uns selbst offenbar macht als solche, die weder Gott lieben noch den Nächsten, dem gegenüber, sich unsere Liebe zu Gott in der konkreten Entscheidung bewähren müsste. Wiederum wäre es nicht allzu schwer, unsre Entscheidung für gut und also uns selbst für gerechtfertigt zu halten, wenn dieser letzte Sinn des Gebotes, wenn die Offenbarung der Liebe Gottes nicht zu bedenken wäre. So unheimlich nahe tritt uns Gott, dass Er uns liebt, dass Er also nicht unser Werk, nicht nur unsern Gehorsam, nicht nur uns selbst, sondern uns selbst in unserer eigenen Freiheit, uns selbst nicht nur in unserer geschöpflichen Abhängigkeit, sondern gerade in unserer geschöpflichen Selbstständigkeit so haben will, dass Er selbst nicht ohne uns sein will. Liebt Er uns nicht, bedeutete Sein Gebot also nicht die Frage nach unserer Gegenliebe, wären wir bloss Wirkungen einer übermächtigen Ursache oder Sklaven eines gewaltigen Herrn, wären wir nicht als solche Kinder eines ewigen Vaters, wäre die Herrschaft Gottes nicht am Herrlichsten darin, dass Er dieser Vater ist, ginge es also dem Gebot gegenüber bloss um die faktische Nachachtung, um den Vollzug dieser und jener äussern oder innern Handlung oder Haltung, ginge es nicht um Gottes Herz und um unser Herz, warum sollte es dann nicht möglich sein und wirklich werden, dass wir Seinem Gebot genügen? Es gibt ja in jener Linie so Vieles, was wir tun können, und was auch von Menschen tatsächlich schon getan worden ist. Es hat Menschen gegeben, die in Nachachtung des Gebotes Hohes und Höchstes und vielleicht ihr Letztes, ihr Leben dargebracht haben. Es geht aber um die (in der Liebe zum Nächsten sich bewährende) Liebe zu Gott. Und Lieben heisst in eigener Freiheit nicht ohne Den, sondern in Allem mit Dem sein wollen, Den man liebt, in der gleichen Selbstverständlichkeit, in der man nicht ohne sich selbst sein kann. So liebt uns Gott, so ruft Er uns auf Ihn wieder zu lieben. Wir finden uns aber in jeder Entscheidung, in jedem Augenblick unsres Tuns als solche, die Ihn nicht wiederlieben. Man bedenke, dass es auch hier kein Mehr oder Weniger geben kann. Liebe ist keine Quantität sondern eine Qualität, die entweder da oder nicht da ist. Und wann würden wir uns etwa als solche voffinden, die die Qualität besitzen, wenn nicht vielmehr als solche, die beschämt dastehen in der Erkenntnis, dass sie letztlich gerne ohne Gott und den Nächsten sein möchten, wenn wir nicht noch deutlicher mit Heidelb. Kat. Fr. 5 sagen wollen: als solche, die von Natur geeignet sind, Gott und ihren Nächsten zu hassen? Es geht nicht an, sich dem Gericht dieser Frage dadurch zu entziehen, dass man auf die Haltung und die Handlungen dieser oder jener Menschen hinw. ist, deren eindrucksvolle Selbstlosigkeit, Hingabe- und Opferwilligkeit es doch als ausgeschlossen erscheinen lassen müssten, anzunehmen, dass da Gott und der Nächste nicht wirklich geliebt oder gar gehasst worden seien. Man bedenke, dass es sich hier um die Frage handelt,





ob wir nicht für Andere und im Blick auf andere, sondern streng im Blick auf uns selbst zu stellen und zu beantworten haben. Ob wir uns selbst, wenn wir selbst einer von diesen Heiligengestalten wären, wenn wir selbst den Eindruck vollkommener Liebe auf Andere machen würden - ob wir selbst uns dann zusprechen könnten und würden, das Gebot der Liebe auch nur teilweise erfüllt zu haben und also um unsres Liebens willen vor Gott gerechtfertigt dazustehen, das ist die Frage. Die wirklich Heiligen haben das eben nicht getan, wäre dann wohl zu sagen. Erkenntnis des durch das Gebot über uns gesprochenen Urteils heisst immer, heisst auch für die Heiligen, gerade für die Heiligen, Erkenntnis, dass wir Nicht-Liebende sind, dass Gott nicht nur quantitativ, sondern qualitativ anders an uns handelt als wir an Ihm, dass uns in Seiner Liebe etwas widerfährt, was wir Ihm nicht nur teilweise, sondern ganz, nicht nur in unsern schlimmen, sondern auch in unsern guten Stunden schlechterdings schuldig bleiben. Wiederum mag es zwischen den verschiedenen Schuldern der Liebe Gottes und zwischen unserm Schuldigsein in diesem und jenem Augenblick gewichtige Unterschiede geben. Es gibt aber keine, und wir sind nie Nicht-Schuldner. Es ist keiner, von dem etwa zu sagen wäre, dass er zwar unvollkommenen Gehorsam aber immerhin Gehorsam leiste, und es gibt auch keine günstigen Augenblicke, in denen ein Einzelner wenigstens auf ein solches Minimum zu rekurrieren in der Lage wäre. Sondern wieder ist, auch in dieser Betrachtung, unsere Entscheidung als solche Fehlentscheidung, verkehrte Entscheidung. Gerade das ist unsere Heiligung, dass wir uns gerade als Geliebte, als unwürdige Geliebte Gottes vorfinden, als solche, die an Stelle dieser Liebe Zorn verdient haben, und was uns in diesem Befund, in dieser Aufdeckung unsres Herzens begegnet, das ist auch der Zorn, die zürnende Liebe Gottes.

Aber halten wir auch hier einen Augenblick inne, um des grossen erkenntnistheoretischen Vorbehalts zu gedenken, mit dem wir diesen Paragraphen eröffnet haben. Es kann uns ja auch hier nicht entgehen, dass der Weg, den wir hier denkend verfolgen, nicht gesichert ist, wenn er es nicht ist in der Wirklichkeit Jesu Christi und des heiligen Geistes. Wie sollte nicht ernstlicher, vielleicht geradezu leidenschaftlicher Widerspruch denkbar sein, gegen alles hier Gesagte? Ist es dann wahr, dass unser Tun, so weit das Auge reicht, Abweichung von dem uns gegebenen konkreten Gebot bedeutet? Was sollten wir dazu sagen, wenn nun jemand aufstünde, um uns zu versichern dass er, vielleicht als Kenner und geheimnisvoller Besitzer geheimnisvoller pneumatischer Wirklichkeiten und Gaben, da und da das ihm gegebene konkrete Gebot erfüllt haben, oder wohl gar dauernd zu erfüllen und insofern gerechtfertigt dazustehen meine? Weiter: Ist es denn wahr, dass wir, die wir gegenüber Welt, Tod und Schicksal sehr wohl recht behalten können, vor Gott allzeit unrecht haben? Was sollen wir antworten, wenn uns jemand erwidert, dass er von jener Ungebundenheit, von jenem Aufruhr des Menschen gegen Gott letztlich, in seines Wesens bestem Teil wenigstens nicht wisse, wohl aber von einem tiefsten Grunde seiner Natur, in welchem er mit Gott allzeit in tiefstem Frieden sich befinde, in welchem er Gott die Ehre gebe, die Ihm gebühre, und also auch vor Gott sich gerechtfertigt wisse? Weiter: ist





es denn wahr, und ist es nicht eine menschenunfreundliche Uebertreibung, wenn wir sagten, dass es zu der gerade durch den tiefsten Sinn des Gebotes geforderten Liebe zu Gott und zum Nächsten unsererseits nie und nimmer komme, dass wir uns, unter das Gebot gestellt, auf der ganzen Linie als Nicht-Liebende und also durch das Gebot verurteilt erkennen müssten? Was sollen wir antworten, wenn uns jemand mit einem gewissen freundlich-siegreichen Lächeln des Weltkindes oder vielleicht gerade des Christen mitteilt: So schlimm sei er eben nicht daran, er, er liebe Gott und den Nächsten und müsse es bedauern, wenn wir das nicht von uns sagen könnten? Und über diesen allgemeinen Widerspruch hinaus: Was ist zu sagen, wenn jemand das geltendgemachte Entweder-Oder, die Alternative Gehorsam oder Ungehorsam ablehnt und uns belehren will, dass es in der milden Mitte zwischen beiden eben doch so etwas wie einen unvollkommenen Gehorsam gebe, dass also die relativen Unterschiede der Abweichung, die wir ja auch nicht geleugnet haben, von der anderen Seite gesehen, zugleich relative Stufen von Vollkommenheit bedeuten, deren höhere Hälfte von dem Satz: "Durch das Gesetz Erkenntnis der Sünde" dann doch wohl nicht mehr erreicht würde. Es liegt nun nahe, solche Widersprecher, die wir wirklich nicht etwa nur von der katholischen Seite her zu gewärtigen haben, ein wenig zornig mit dem anselmischen: Tu non consideravisti, quanti ponderis sit peccatum! anzufahren. Scheint es nicht offenkundig, dass hier der Schlaf des allzu Gerechten geschlafen wird? Wäre es solchen Widersprechern nicht von Nöten, endlich zu erwachen und einzusehen und zuzugeben, wie sie in Wirklichkeit auch dran sind, dass sie sich spätestens in ihrer Sterbestunde ihrer vermeintlichen Gesetzeserfüllung nicht mehr werden trösten können? Nun, vielleicht gelingt es, solche Schläfer durch einen kräftigen Zuruf wirklich zu wecken, aber doch sicher nur dann, wenn unser Zuruf nicht etwa selber bloss der Exponent eines umgekehrten Pharisäismus, des Zöllners, des Pharisäismus der Schächerhaftigkeit ist, sondern ein Zeugnis von der Majestät des göttlichen Gebotes, zu dem Gott selbst Sein Amen gibt. Weiss man das, dann wird man aber mit dem Vorwurf des mangelnden Sündenernstes Anders gegenüber ebenso zurückhaltend sein wie mit allen Vorwürfen. Aber noch mehr: man wird sich dann klar machen: der Satz, dass wir allzumal und allewege Sünder sind, kann weder mit emotionalen noch mit rationalen Mitteln siegreich behauptet und zur Evidenz gebracht werden. Er kann genau so wie der Satz, dass das Gebot Gottes Liebe zu uns bekundet, niemandem aufgedrängt werden, sondern er kann nur ein Appell sein an die Wirklichkeit des göttlichen Wortes selbst und an das testimonium spiritus sancti internum, an die Wirklichkeit, die sich, wo sie erkannt wird, selber bezeugt. Calvin hat diesen Satz einmal in der fast unerträglich scharfen Formel ausgedrückt: nullum unquam exstittisse pii hominis opus, quod, si a severo Dei judicio examinaretur, non esset damnabile (Instit. III, 14, 11). Aber gerade in dieser Formel wird man zu beachten haben nicht nur das vorsichtige si examinaretur sondern auch, dass es bei diesem judicium um das judicium Dei geht. Der Satz spricht also wohl Wahrheit, aber nicht allgemeine, sondern höchst besondere Wahrheit aus, Wahrheit, die nur einsichtig wird, wenn eben jener Fall gegeben ist. Jener Fall kann aber offenbar weder durch Zureden noch durch Ueberreden geschaffen werden, wie sich auch niemand selbst in



diesen Fall setzen kann, dass sein opus nun wirklich an dem severum judicium Dei gemessen wird. Dieser Fall tritt eben ein, wenn dieses judicium ergeht. Dann erkennt freilich der Mensch, auch und gerade der fromme Mensch sein opus als damnabile, dann kann er, nachdem er sein eigen Angesicht im Spiegel beschaut (Jak.1,23f) nicht mehr davon gehen und vergessen, was er gesehen hat, dann weiss er, dass er erledigt ist. Er hat sich dann aber dieses Wissen sowenig genommen und erworben, wie das Wissen um die Liebe Gottes und um seine Erwählung. Es beruht so wenig wie dieses auf seiner tiefen Erfahrung und auf seinem grossen Ernst, und es kann so wenig wie dieses Gegenstand eines Besitzes und Sache einer Gewohnheit werden. Er weiss, weil und sofern er unter der väterlichen Zucht Gottes steht. Zucht aber ist Offenbarung. Und Offenbarung ist Gottestat. Was wir aber nur durch Offenbarung wissen können, das ist nicht geeignet, von uns dazu verwendet zu werden, ändern, und wären es die törichtesten, uneinsichtigsten Widersprecher den Mund zu stopfen. Es entzieht sich unweigerlich diesem Gebrauch. Wer den Satz wirklich versteht, dass Alle abgewichen sind, alle untüchtig, dass das Volk Gottes allzeit das Volk der Verlorenen ist, der wird sich von jenem umgekehrten Pharisäismus fast noch sorgfältiger in Acht nehmen als vor dem gewöhnlichen, der weiss, dass er diese Einsicht nicht aus sich selber hat, und dass er also auch nicht selber mit ihr triumphieren kann. Wie könnte man gerade diesen Satz anders aussprechen als im Bewusstsein von der grossen Gefährdetheit, in der jeder wirklich theologische Satz gesagt ist? Es könnte ja auch immer so sein, dass jene Einsicht, menschlichen Augen und Ohren verborgen, viel realer da vorhanden wäre, wo jener fatale Widerspruch erhoben wird, als da, wo der Satz von des Menschen Elend vielleicht allzu selbstverständlich bejaht wird, als dass dies wirklich aus der Zucht des heiligen Geistes geschähe. Gerade wie das Wissen um die Liebe Gottes viel realer da vorhanden sein kann, wo der Satz, der von ihr redet, vielleicht angezweifelt, ja bestritten ist, als anderswo, wo man ihn ausspricht, als ob man seinen Inhalt in der Tasche hätte, und damit das Bedenken erweckt, ob man ihn nicht mehr sich selber gesagt habe, als dass man ihn sich hätte sagen lassen. So gewiss das Gebot selbst Gnade ist, so gewiss ist es Gnade, wenn Gott durch das Gebot unser ganzes Entscheiden und Tun aufdeckt als Uebertretung des Gebotes. Und so gewiss eben die Erkenntnis der Sünde durch das Gebot das Gotteswerk der Heiligung ist, so gewiss ist sie unserm Zugriff entzogen, ist sie ein Akt unseres mit Christus in Gott verborgenen Lebens. Wir würden uns der Wahrheit entziehen, wenn wir uns dem Vorbehalt, unter dem wir auch in dieser Hinsicht allein reden können, entziehen wollten.

4. Indem meine Entscheidung in Gottes Gericht kommt, ist sie - als meine Entscheidung - verurteilt. Sie ist als meine Entscheidung, gemessen an Gottes Gebot, Abfall, Verrat und Empörung. Ich tue vor Gott nicht das Gute, sondern - ein Drittes gibt es nicht - das Böse. Aber damit, dass meine Entscheidung in Gottes Gericht kommt, indem, was ich tue, vor Gott getan ist, ist gerade dieses "mein" und "ich" in der grundsätzlichsten Weise in Frage gestellt. Sicher ist sie meine Entscheidung, sicher bin ich es, der hier tut, aber dass diese meine Entscheidung, dieses mein Tun ein letztes Wort sei, eine end-





gültige Situation schaffe, dass ich eine ewige Wahl zu treffen in der Lage sei, das ist dadurch, dass ich in Gottes Gericht komme, dass mein Tun vor Ihm getan ist, in Abrede gestellt. Sicher offenbart mir das Gebot Gottes, was ich von meiner Entscheidung zu halten, wie ich mich selbst zu verstehen habe, und als Selbsterkenntnis ist das, was es mir offenbart: dass ich ein Uebertreter bin, die Wahrheit, hinter der oder über der es keine höhere oder tiefere Wahrheit gibt, keine Selbsterkenntnis, in der ich mich selbst nun doch auch noch als etwas Besseres. dann als einen Uebertreter vorfände. Aber dass meine Selbsterkenntnis, mein Befinden über mich selbst die Wahrheit meiner Existenz nun etwa erschöpfe, das ist durch dasselbe Gebot, weil es Gottes Gebot ist, verneint. Dass ich bei meiner Selbsterkenntnis, und geschähe sie in jener letzten durch das Gebot geschaffenen Klarheit, stehen bleibe, dass ich mir nicht mehr über mich selbst sagen lasse als ich mir, belehrt durch Gottes Gebot selber sagen kann und muss, das ist mir durch dasselbe Gebot, weil es Gottes Gebot ist, geradezu verboten. Laut der Offenbarung des Gebotes stehe ich in Gottes Gericht, ist was ich tue, vor Ihm getan. Damit ist mir aber gesagt, dass Er durch Seine Entscheidung, durch Sein Tun das letzte Wort spricht, die endgültige Situation schafft, dass ich grundsätzlich über meine Selbsterkenntnis hinaus von Ihm erkannt bin, grundsätzlich anders, als ich mich selbst erkenne. Insofern grundsätzlich anders, als Gott mich ja, auch in meinem Abfall, in meinem Verrat in meiner Empörung anschaut, der, Er weiss wohl warum, Sich selbst von Ewigkeit her verbunden hat, anschaut in der Eigenschaft, in der ich Sein Erwählter, Geliebter, Begnadigter bin. Seine Entscheidung, Sein Tun ist das freie Wohlgefallen, das Er an mir gefunden, indem Er mich in Christus als dem zweiten gehorsamen Adam anschaut, indem Er Christi Gerechtigkeit mir zurechnet als meine eigene Gerechtigkeit. In dieser Seiner Entscheidung, kraft dieses freien göttlichen Wohlgefallens habe ich die Eigenschaft, in der ich in meiner ganzen Unwürdigkeit würdig bin, Sein Erwählter, Geliebter, Begnadigter zu sein. Bevor ich das Verkehrte erwählte, supra lapsum, war ich in Christus erwählt. Bevor ich nicht liebte, war ich in Christus geliebt. Bevor mein Unge-nügen an den Tag kam, war durch Christus vollkommen für mich genug getan. Gottes Treue wird durch meine Untreue nicht aufgehoben. Offenbart das Gebot Gottes meine Untreue, so offenbart dasselbe Gebot, wenn ich es höre als Gottes Gebot, Gottes Treue. Eben das ist es, was ich mir, über alle Selbsterkenntnis, auch über alle durch das Gebot erleuchtete Selbsterkenntnis hinaus sagen lassen soll durch das Gebot, durch die lex, sofern sie gratuitae adoptionis foedere vestita ist, oder durch das vom wirklich gegebenen Gesetz nicht zu trennende Evangelium: eben dies, dass Gott mir treu war, ist und sein wird, dass Gott den Kosmos selber mit sich versöhnt hat. Es muss aber dabei bleiben: Gott erkennt mich so - und ich habe mir sagen lassen, dass Gott mich so erkennt, wie ich selbst mich nie und nimmer und in keiner Fortsetzung, Verlängerung oder Vertiefung meiner Selbsterkenntnis erkenne. In meiner Selbsterkenntnis als solcher soll ich vielmehr stehen bleiben in der Wahrheit, die im Umkreis der Selbsterkenntnis die Wahrheit, die Wahrheit Gottes ist. In diesem Umkreis werde ich mich vergeblich nach einer Eigenschaft umsehen, in der ich würdig wäre Gottes Erwählter, Geliebter und Begnadigter zu





sein. Meines Wissens wird meine Entscheidung, meine Existenz nie und nimmer Gott wohlgefällig sein. Darf und soll ich wissen, dass Gott mich erwählt hat, so kann ich den Grund dieses Seines Tuns angesichts dessen, was ich durch Sein Gebot über mich selbst weiss, immer nur als ein Wunder, als reine Barmherzigkeit verstehen.

Es ist also nicht so, dass ich mich je so erkennte wie ich durch Gott erkannt bin - dieses Erkennen wird I Kor.13,12 ausdrücklich als eine eschatologische Wirklichkeit gekennzeichnet - sondern es ist so, dass ich zu hören und mir sagen zu lassen habe: so erkennt mich Gott, ohne dass ich in die Lage käme, einen entsprechenden Befund meiner Selbsterkenntnis zum Zeugen dafür anzurufen. Diese Erkenntnis meiner selbst nun, die exclusiv Gottes Erkenntnis meiner selbst ist, die sich also in keiner Weise in Selbsterkenntnis übersetzen und auflösen lässt, durch die die Wahrheit meiner durch Sein Gebot erleuchteten Selbsterkenntnis nicht umgestossen wird, in der diese meine Selbsterkenntnis vielmehr eingeschlossen und bekräftigt ist - sie ist meine Rechtfertigung im Gericht Seines Gebotes. Sie ist Gottes Erkenntnis meiner selbst, in der meine durch Sein Gebot erleuchtete Selbsterkenntnis unberührt, ungebrochen, unverändert in sich selbst, heilig, gerecht und gut in ihrer verurteilenden, ja verdammenden Kraft durchaus bestätigt wird, aus der mir also keine Möglichkeit einer Selbstrechtfertigung erwächst, in der vielmehr jede solche Möglichkeit erst endgültig zerschlagen wird. Denn angesichts dessen, dass Gott uns rechtfertigt, stehen wir da als die Ungerechtfertigten durch sich selbst, als die, die sich selbst nicht rechtfertigen können. Göttliche Rechtfertigung heisst also solche justitia aliena oder forensis und nicht, unter keinen Umständen justitia propria oder domestica. Das ist meine Rechtfertigung im Gericht: dass Gott mich besser kennt, als ich mich selbst kenne. Wohlverstanden: nicht, als ob ich selbst mich auch noch besser kenne, als so wie ich mich, in das Licht Seines Gebotes gestellt, vorfinde, nicht, als ob ich über diesen Befund hinaus doch auch noch Tröstlicheres, Befriedigenderes, Ermutigenderes über mich zu sagen müsste, als dass ich ein Uebertreter bin. Nicht, als ob ich irgendwie und irgend einmal in die Lage käme, das Urteil über meine Entscheidung und damit über meine Existenz, das mir durch Gottes Gebot auferlegt ist, umzubiegen in ein mich freisprechendes Urteil. Es geht darum, und wird immer nur darum gehen, dass Gott mich besser kennt, als ich mich selber kenne. Indem ich mir das sagen lasse, bin ich gerechtfertigt. Meine Rechtfertigung kann und darf, wenn sie meine richtige Rechtfertigung ist, nichts zu tun haben mit Selbstrechtfertigung, auch nicht auf ihrer sublimsten Spitze. Selbstrechtfertigung würde auch in der feinsten Form bedeuten, dass ich mich dem mir durch das Gebot auferlegten Urteil über meine Entscheidung, damit aber dem Gebot selbst und damit der Stimme Gottes entziehen würde. Gerechtfertigt bin ich hörend auf Gottes Stimme, nicht behauptend mit meiner eigenen Stimme. Alles, was ich behaupte mit meiner Stimme, ist entweder die Beteuerung einer illusionären, vermeintlich bessern, günstigeren Selbsterkenntnis oder aber - "nun wir denn sind gerecht geworden" Röm.5,1 - Zeugnis von der exklusiv durch Gottes Stimme gehörten, exklusiv Gott eigenen Erkenntnis meiner selbst. Nicht dikaioi lautet ja eine paulinische Assertion, sondern dikaiothentes



und die Fortsetzung lautet: "aus Glauben", womit die Wirklichkeit wie die Erkenntnis der Rechtfertigung in gleicher Exklusivität Gott zugeschrieben wird, dem Menschen aber eben nur in Form der im Glauben stattfindenden Anerkennung eben dieser ausschliesslichen Gotteswirklichkeit und Gotteserkenntnis. Keine logische Schwierigkeit darf uns irre machen daran, dass diese Anerkennung der Erkenntnis Gottes keine Selbsterkenntnis insolviiert, keinen Rückschluss auf mich selbst als das im Glauben erkennende Subjekt und also keine Veränderung des Ergebnisses meiner Selbsterkenntnis bedeuten kann. Das ist eben der Glaube: diejenige Apperzeption, bei der die menschliche Rezeptivität schlechterdings im Hören und Gehorchen gegenüber der göttlichen Spontaneität besteht, in einem solchen Hören und Gehorchen, das für sich selbst wohl menschliche, aber keine der göttlichen korrelierte Spontaneität in Anspruch nimmt. Das ist das Evangelium, ohne welches auch das Gesetz gar nicht wirklich als das Gesetz Gottes zu uns käme, das ist der Gegenstand und Inhalt des Glaubens, ohne den es auch keinen Gehorsam gibt: dass meine Sünde: das heisst meine durch das Gesetz als verkehrt erwiesene Entscheidung vergebene Sünde ist. Was heisst vergabene Sünde? Eben nicht: übersehene, vergessene, durch das Gebot nicht mehr angeklagte Sünde, also gerade nicht: Sünde, die in meiner Selbsterkenntnis nun etwa gar nicht mehr Sünde wäre, um deren Willen ich nun nicht mehr im Staub und in der Asche vor Gott Busse zu tun hätte. Wohl aber Sünde, verkehrte Entscheidung, in der mich Gott, so wie ich nun bin und in meiner Selbsterkenntnis dran bin, nicht fallen lässt, sondern vielmehr annimmt, für deren Verkehrtheit Seine Entscheidung, gutmachend was ich böse machte, eintritt. Also böses Werk, Werk das ich selber, erleuchtet durch Sein Gebot immer als böse werde erkennen müssen, das ich mich hüten soll, in ein gutes Werk umzudeuten - das aber vor Ihm kraft Seines Überlegenen, nicht willkürlichen sondern gerechten aber auch freien Wohlgefallen gut ist, das in Seinen Augen, weil Er mich nämlich nicht in Adam sondern in Christus anschaut, geschehen ist in jener "Symmetrie und Uebereinstimmung" mit Seinem Willen, die ich selbst vor Seinem Angesicht nur in Abrede stellen - um die ich schlechterdings nur - Vergeib uns unsere Schulden! beten kann. Das heisst um Christi Willen vergabene Sünde: Sünde, die unter dem Gericht u.zw. unter dem Zorngericht Gottes steht, die nun aber als solche, als die verkehrte Entscheidung, als die sie mir vor Augen gestellt ist und bleibt, nicht um meinet- sondern um Gottes willen angenommen ist als Gehorsam und Gerechtigkeit. Das heisst Rechtfertigung. Ich selbst kann und darf mich selbst und mein Tun nimmermehr sehen in dieser göttlichen Neuprädikation. Ich kann und darf die Rechtfertigung meines bösen Tuns nur in Christus sehen, als justitia aliena, nicht als justitia propria. D.h. aber ich kann und darf sie als meine Rechtfertigung nur glauben. Glauben heisst sich selbst so sehen, wie man sich nur sieht, indem man gerade von sich weg sieht auf Christus, auf Gottes geoffenbartes Wort in Seiner Ganzheit, in der es Gesetz und Evangelium ist. Wohlverstanden: ohne dann etwa doch wieder zurückzublicken wie Lots Weib, zurück auf sich selbst. Da ist nur eine brennende und verbrennende Stadt zu sehen und darüber kann man nur zur Salzsäule werden. Ich habe also meine Rechtfertigung nicht so, wie ich mich selbst habe, sondern so, wie ich Gott konkret: wie ich





Christus habe durch Sein Wort und Seinen Geist: d.h. aber wie Gott mich hat, wie Er Sich mir schenkt, wie Er Sich mir offenbart, wie Er in freier majestätischer Enthüllung und Herablassung mein Gott ist. Ich habe meine Rechtfertigung als Gnade, unsichtbar, verborgen, immer in Gottes Wohlgefallen begründet, immer durch Seinen Entscheid zu mir kommend und für mich in Kraft tretend. Hätte ich sie sichtbar, wie ich mich selbst habe, könnte ich auf mein Werk die Hand legen: da, da gutes Werk, Werk das ich getan und dessen Güte als sole e meine Güte ist, dann wäre offenbar auch die Ehre meiner Rechtfertigung mindestens Gottes und meine eigene Ehre. Die Ehre der Rechtfertigung, die ich nur durch den Glauben, als unsichtbare Gnade, trotz meines bösen Werkes habe, die Ehre der justificatio forensis, ist offenbar allein Gottes Ehre. Das Gebot kommt aber zu mir als die Offenbarung dessen, der allein die Ehre haben will. Darum ist der Glaube an die Vergabung der Sünde, an die Rechtfertigung, mein Ja zu der Güte Gottes unter völligem Absehen von aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen eigenen Güte. Also auch unter völligem Absehen der eigenen Güte meines Glaubensaktes. Ich werde also in der menschlichen Spontaneität dieses Aktes nicht etwa das Korrelat zu dem, was Gott an mir tut, nicht etwa ein meritum sehen. Glaube ist ja die Unterwerfung unter das mir auferlegte Urteil über mein Tun, das meiner Selbsterkenntnis letztes Wort ist, und das auch das Tun meines Glaubens umfasst. Es ist nicht so, als ob nun etwa mein Glaube das mir fehlende gute Werk, die endlich zustandgekommene reine Tat meines Gehorsams wäre. Ich weiss auch von meinem Glauben nichts Anderes und Besseres als ich von meinem sonstigen Tun weiss. Unser Glaube ist als Akt unserer eigenen Spontaneität notorisch immer verflochten in die Verkehrtheit unserer Entscheidung. Ich kann auch daran, dass mein Glaube angenommen ist als der rechte Glaube nur - glauben, wie man eben an das Wunder der göttlichen Barmherzigkeit glaubt. Oder wie sollte uns das je etwas Anderes sein als ein Wunder, dass es wahr ist, dass wir durch den schwachen, kindischen, unaufrichtigen, teilweisen Glauben, den wir in uns vorfinden, Vergabung der Sünden und Rechtfertigung haben? Ich bin durch meinen Glauben insofern gerechtfertigt, als in der Finsternis meines Herzens, als die ich wohl auch meinen Glauben zu begreifen habe, Christus wohnt und tront, sofern in Ihm das Werk Gottes, die Tat des heiligen Geistes geschieht. Insofern bin ich dann aber auch wirklich gerechtfertigt, und gerechtfertigt muss dann heissen: wider all mein Wissen um mich selbst, und indem ich mich selbst nur als Verklagten und Verurteilten erkennen kann, ein Täter des Wortes. Denn darin bestätige ich das an mich ergehende Wort Gottes in der Entscheidung meines Tuns, dass ich Gott recht gebe gegen mich selbst und mein Tun, mich daran halte, dass dieser mir in Seinem Gebot durchaus entgegentretende Gott mich in meiner ganzen Ungerechtigkeit so wenig fahren lässt wie ein Vater sein Kind, mich vielmehr in meiner ganzen Ungerechtigkeit zu Sich rechnet, und dass ich in Beidem: in jenem Gott recht geben und in diesem Mich halten an Ihn noch einmal nicht meine, sondern Seine Güte bejahe. So ist mein Tun, ist meine Entscheidung das Tun Seines Willens. Es ist vielleicht nicht überflüssig, zur Bekräftigung dieser Rekapitulation der Rechtfertigungslehre einige weitauseinanderliegende und in keinem geschichtlichen Zusammenhang zueinanderstehende Stimmen der christ-





lichen Kirche zu Worte kommen zu lassen. Zuerst zwei russisch-orthodoxe Theologen. Konstantin Aksakow († 1860): "Jeder Christ ist sündhaft als Mensch, aber sein Weg als der eines Christen ist der richtige" und Alexei Chornjakow († 1860) Indem die Kirche "ihrer innigen Einigung mit dem heiligen Geist sich bewusst ist, dankt sie für alles Gute Gott, der das einzige Gute ist, schreibt sich selbst und dem Menschen nichts anderes zu als das Böse, welches in ihm dem göttlichen Werk widerstrebt, denn der Mensch soll schwach sein, auf dass Gott stark sei in seiner Seele" (Oestl.Chrt.I 93 und 168). Und dazu nun Luther: "Aus Barmherzigkeit und Gnade Gottes, nicht aus ihrer Natur, sind die Werke ohne Schuld, vergeben und gut um des Glaubens willen, der sich auf dieselbe Barmherzigkeit verlässt. Also müssen wir der Werke halber uns fürchten, aber der Gnade Gottes halber uns trösten" (E.A.20,211). Es ist wohl kein Zufall, dass ich gerade an dieser Stelle unseres Wegs das Bedürfnis hatte, zu citieren, d.h. zu bekennen, dass ich mich nicht allein, sondern nur im Konsensus mit der christlichen Kirche dahin stellen möchte, wohin wir uns eben gestellt haben. Wenn irgendwo, so ist es ja hier angebracht, wiederum den grossen Vorbehalt anzubringen, unter dem man die Lehre von der Heiligung allein vortragen und hören kann, d.h. die Erinnerung daran, dass wir mit dieser Lehre appellieren an diejenige schlechthin einzigartige Instanz, die wir in der Ueberschrift dieses unseres ersten Kapitels bezeichnet haben als "die Wirklichkeit des göttlichen Gebotes". Sie muss selber sprechen, wenn von uns hier recht gesprochen sein soll, spräche sie nicht selbst, so könnte unser eifrigstes Bemühen, hier recht zu sprechen, es nicht weiter bringen als bis zu einem Gebilde schwächer als das schwächste Kartenhaus. Noch kühner als da wir von der ursprünglichen erwählenden Liebe Gottes und dann von der göttlichen Aufdeckung der menschlichen Uebertretung sprachen, mussten wir ja hier die unsere gerechte Verurteilung nicht aufhebende, aber einklammernde Barmherzigkeit Gottes, die stellvertretende Genugtuung Christi, Seine uns zugerechnete Gerechtigkeit voraussetzen, mussten rechnen mit dem Glauben, der zugleich jene Verurteilung ganz ernst nimmt und Ja sagt zu der ihm zugesprochenen fremden Gerechtigkeit Christi, rechnen mit unserem eigenen Glauben, in dem wir doch niemals an uns selbst, immer nur gegen uns selbst glauben können. Rechnen mit dem Wort und mit dem Geist Gottes, das heisst aber - und das gilt eben hier in besonders prägnanter Weise - rechnen mit der Gnade, heisst also, denn was sollte unsererseits der Gnade gegenüber in Betracht kommen, beten. Das Wort ist Gottes Wort, der ewig fleischgewordene aber darum nicht in unsere Macht gegebene Logos. Und der Geist ist Gottes Geist, welcher weht wo er will und nicht wo wir wollen. Und der Glaube, der, wenn es um das Hören des Evangeliums im Gebot geht, gleichsam dem Schlüssel zum ganzen zu bieten scheint, der Glaube ist nicht Jedermanns Ding: nicht nur darum, weil er auch als jenes unser eigenes schwaches und gebrechliches Tun, das grösste und schwerste Werk unter allen ist, weil er von aussen gesehen, immerwieder als der geradezu absurde Griff nach dem Unmöglichen sich darstellt - sondern auch, und noch vielmehr darum, weil er als wirklich rechtfertigender Glaube nicht mehr und nicht weniger ist als das alles entscheidende Ereignis der Liebe Gottes, die er niemand schuldig ist, Christus in uns im paulinischen Sinne dieses



Begriffs. Wir können bedenken und wir bedenken, dass uns die Gnade zugesagt ist, dass wir keiner Künste und keiner Umwege bedürfen, um ihrer teilhaftig zu sein und also alles als Wahrheit zu sagen und zu hören, was wir eben gesagt und gehört haben. Aber eben um Gnade geht es, und wenn es ganz unsinnig wäre, uns nach komplizierten Mitteln umzusehen, um ihrer habhaft zu werden, so ist damit nicht etwas gesagt, dass wir nur gewisse einfache Mittel anzuwenden brauchen, sondern, dass hier überhaupt keine Mittel in unserer Hand in Betracht kommen, dass sie reines Geschenk ist, das als solches in der vollen Freiheit des Gebers zu uns kommt. Wir können ferner bedenken und wir bedenken, dass wir nicht allein sind, wenn wir es wagen, mit dem Wort und mit dem Geist Gottes als den Wahrheitszeugen für das Gesagte und Gehörte zu rechnen, dass wir uns, indem wir das wagen, in die Reihe der christlichen Kirche stellen, die nichts anderes ist als die Gemeinde der Gerechtfertigten, in Christus gerechtfertigten Sünder, in der wir solches nicht in unserem eigenen Namen, sondern auf Geheiss und unter der Verheissung wagen. Aber eben die christliche Kirche ist nun doch der Ort, wo es auf alle Fälle gewagt werden muss - Wagnis bleibt Wagnis, auch wenn es im Gehorsam unternommen wird - dem Aufruf: Glaube an den Herrn Jesus Christus! Folge zu leisten. Die christliche Kirche kann uns nicht garantieren, was hier offenbar garantiert sein müsste: die heiligende Wirklichkeit des göttlichen Gebotes selber. Auch in der christlichen Kirche kann keiner für den andern glauben, keiner den andern sicher vorübergeleiten an dem finstern Abgrund des Aergernisses, des Unglaubens und Ungehorsams, der Verzweiflung, die das Evangelium nicht hört, sondern nur ein Gesetz, das dann ohne das Evangelium gehört sicher nicht einmal das wirkliche, das göttliche Gesetz ist, der Verzweiflung, die dann immer auch das Kennzeichen unsrer Verwerfung sein könnte, weil Gott es keinem, weil Gott es uns nie schuldig ist, uns zu erwählen statt uns zu verwerfen. Auch in der Kirche kann uns nur der Herr der Kirche selig und sehend machen. Gerade in der Kirche weiss man, dass man im letzten Grund, auf den Alles ankommt, nur an den Herrn und nicht etwa an die Kirche appellieren kann. Und wir können bedenken und wir bedenken wohl, dass wir, indem wir mit dem Wort und mit dem Geist Gottes rechnen, nichts Anderes tun, als dass wir ernst machen mit unserer Taufe als mit dem Verheissungszeichen, das einem jeden von uns persönlich und wahrlich auch als Verheissungszeichen für sein Denken, also auch mit erkenntnistheoretischer Bedeutsamkeit gegeben ist. Das ist die Gabe der Taufe in dieser Hinsicht: dass ich mich als einer wissen darf und soll, zu dessen Existenz es gehört, welches auch seine Erfahrungen, welches auch die Ergebnisse seiner Selbsterkenntnis seien, mit der Gnade d.h. mit der Erkenntnis Gottes seiner selbst getrost anzufangen, getrost von da aus zu denken. Aber diese Getrostheit kann wiederum nicht bedeuten Macht über den Herrn der Taufe, als ob wir in unserer Taufe in irgend ein "es" versetzt und nicht vielmehr in die Hand eines "Er" gegeben wären. Erfüllung ist auch die Taufe nicht, so gewiss wir in ihr der Gnade Gottes anbefohlen sind. Gnade heisst aber, dass wir das Wort der Erfüllung durch ihn selber hören sollen. Und wenn wir es nun hören durch ihn selber, so ist noch einmal, so ist wahrlich immer wieder zu bedenken, dass wer da steht, wohl zusehen soll, dass er nicht





falle m.a.W. dass jedes Hören Aufruf ist, wieder zu hören, nicht aber sich damit zufrieden zu geben, gehört zu haben. Gewiss hier wird die evidente Wahrheit gehört. Aber evident ist eine Partizipial- und also eine Verbalform. Hier wird die Wahrheit evident. Sie ist also gleich dem Manna in der Wüste ein gegebenes, zu empfangendes und zu genießendes, nicht aber ein zu konservierendes und zu magazinierendes Gut! Als etliche davon überliessen bis morgen, "da wuchsen Würmer drinnen und ward stinkend, und Mose ward zornig auf sie. Sie sammelten aber desselben alle Morgen, soviel ein jeglicher Essen möchte. Wenn aber die Sonne heiss schien, zerschmolz es" (Ex.16,20f). So steht es mit der Evidenz der Wahrheit der Gnade. Wir können auf das Wort und auf den Geist Gottes, indem sie uns gegeben werden, nicht die Hand legen, sondern wir leben davon, dass Gott Seine Hand nicht von uns abzieht. Eben darum ist, das was gemeint ist, wenn ich sage, dass wir hier mit dem Wort und Geist Gottes rechnen müssen, nichts Anderes als, dass wir hier nur betend nachdenken und mitdenken können. Dass unser Denken gerade hier nicht gegenstandslos sondern gegenstandsvolles Denken ist, das kann - wenn wir überhaupt fragen wollen: wie kommen wir dazu? - nur eine Sache der Gebetserhörnung sein. Ohne mit Gebetserhörnung zu rechnen, könnten wir die Theologie gerade in diesem ihrem Mittelpunkt nur als ein Gefäß ohne Inhalt verstehen. Im Gebet allein wird unsere Gliedschaft in der Kirche, wird unsere Taufe so kräftig, dass wir uns vor der Freiheit des Geistes zu wehen wo er will, nicht zu entsetzen, dass wir uns nicht zu fürchten brauchen, wie jenes Volk Gottes in der Wüste jeden Tag mit leeren Händen dem nächsten Tag entgegentzuziehen. Es braucht hoffentlich kein Wort darüber, dass auch das, gerade das eine Weisung ist, mit deren Befolgung wir uns nichts nehmen können, es werde uns denn gegeben von oben herab.

5. Gottes Gebot rechtfertigt uns, indem es uns richtet. Weil es Gottes Gebot ist, weil das Urteil über uns selbst, das es uns auferlegt, eingeschlossen ist in Gottes Zusage, dass wir auch und gerade als die von Ihm Verurteilten Ihm recht sind, um unserer Sünden willen nicht von Ihm Verstossen sondern gehalten, in unserer Verkehrtheit nicht fallen gelassen, sondern getragen sind von Ihm. "Jesus nimmt die Sünder an" und "wie du bist, so darfst du kommen". Das ist das Evangelium, das in und mit dem Gebot zu uns kommt. - Aber nun hätten wir die Wirklichkeit des göttlichen Gebotes noch nicht vollständig beschrieben, wenn wir nicht noch eine letzte Reflexion vollziehen, wenn wir nicht ausdrücklich feststellen würden, dass dieses Evangelium nicht anders denn im Gebot und durch das Gebot zu uns kommt. Gottes Gebot, wie es uns, erkennt oder unerkennt, in jedem Augenblick unsres Tuns begegnet als das Gericht, unter das wir gestellt werden, vollzieht nach unserem Bisherigen eine doppelte Feststellung über uns. Einmal die Feststellung, dass wir vor Gott Unrecht haben, sodann die Feststellung, dass wir als solche, die vor Gott Unrecht haben, Ihm recht sind. Darin, dass Gott uns durch Sein Gebot vor allem beansprucht als die Seinigen, uns zu Sich rechnet, als die Ihm Gehörigen, als die von Ihm Geliebten, darin ist mit Notwendigkeit beides eingeschlossen: Es kann nicht anders sein, als dass wir als die so Beanspruchten uns selbst offenbar werden in unserem ganzen Ungenügen gegenüber diesem Anspruch. Es kann aber auch nicht anders





sein, als dass wir, diesen unserm Ungenügen zum Trotz, in demselben Anspruch Gottes unbegreifliches, unverdientes Wohlgefallen an uns erkennen. Aber eben weil beide Feststellungen aus dieser einen Wurzel hervorgehen, können wir nun auch nicht dabei stehen bleiben, sie als blosser Feststellungen zu verstehen. Was Gottes Gebot in diesem doppelten Sinn über uns sagt, das sagt Er ja zu uns. Es ist ja nicht Wahrheit an sich sondern geredete und gehörte Wahrheit. Indem es uns begegnet, bleibt es nicht uns gegenüber stehen, sondern es greift nach uns, es bestimmt uns. Existenz in der Entscheidung unserer Tat, deren Sinn die Entscheidung Gottes über uns ist, Existenz unter jener doppelten über uns gemachten Feststellung ist eine ganz bestimmte, nicht durch uns selbst, sondern eben durch das Wort Gottes bestimmte Existenz. Gerade diese Bestimmtheit unserer Existenz durch das Wort Gottes ist ja nach unseren Voraussetzungen das Wesen der Heiligung. Und nur dann ist es sinnvoll, Erwählung, Sündenerkenntnis und Rechtfertigung unter den Begriff der Heiligung zu subsumieren, wie wir es hier getan haben, wenn bei dem Allem ausdrücklich gezielt ist auf die durch Gottes so beschriebenes Tun vollzogene Bestimmung der menschlichen Existenz, auf den Griff, der in und mit dem Allem nach uns getan ist. Wir konnten denn auch tatsächlich weder von der Erkenntnis der Sünde, noch von der Rechtfertigung reden - und wie könnte man von Gottes Liebe und von unserer Erwählung reden, ohne des Begriffs des Glaubens zu gedenken, in dem und für den das Alles Ereignis wird. Und wenn wir eben damit den Punkt berührt haben, wo die Wirklichkeit des göttlichen Gebotes nur für sich selber reden kann, so konnte doch hoffentlich kein Zweifel darüber entstehen, dass sie, wenn sie in ihrer eigentümlichen Souveränität für sich selber redet, zu uns redet, dass der wirkliche Glaube, so gewiss wir ihn nicht anders verstehen können, denn als Gottes Werk an und in uns, unser eigener Glaube ist, unser wenngleich schlechthin wunderbares in keiner Weise aus unserer Selbstbestimmung hervorgehendes Dabeisein bei jener Wirklichkeit, unser Gehorsam, Erwählung, Sündenerkenntnis und Sündenvergebung, m.a.W.: Gnade wird dadurch Ereignis, dass wir Ja dazu sagen. Ist dieses Ja das letzte und höchste Wunder der Gnade selbst, werden wir uns wohl hüten davor, dieses Ja vor uns selbst oder andern zu begründen, es anderswoher ableiten zu wollen, werden wir vor diesem unserm eigenen Ja immer stehen als vor dem Punkt, wo wir uns selbst nicht verstehen, wo wir etwas tun, das unser ganzes übriges Tun ebenso problematisch erscheinen lässt, wie es uns selbst von unserm ganzen sonstigen Tun aus gesehen als gänzlich problematisch erscheinen muss, so ist es doch fraglich unser eigenes Ja und wenn es nicht erfolgte, wenn unser Glaube nicht Gehorsam wäre, Glaubensgehorsam, aber Gehorsam, so wäre er auch nicht Glaube, so wäre alles, was wir über Erwählung, Sündenerkenntnis und Sündenvergebung gedacht und gesagt haben, gegenstandslos. Dass wir im Glauben gehorchen, und zu Gottes Gnade Ja sagen, das ist die Bestimmtheit unserer Existenz durch das uns in der Entscheidung unserer Tat begegnende, über uns entscheidende, uns richtende Gebot Gottes. Indem uns das Wort Gottes in dieser Weise bestimmt, bestimmt zum Gehorsam, ist es unsere Heiligung. Durch dieses unser Ja verfügen wir in keiner Weise über Gott. Hier ist keine Mitwirkung, kein Entgegenkommen, kein Verdienst von unserer Seite. Es ist in unseren Herzen und auf unseren Lippen,



es ist eine Charakterisierung, eine Modifikation, eine Ausrichtung unserer sündigen Existenz und Tat durch die Wirklichkeit des göttlichen Gebotes selbst, die allein durch sich selbst und aus sich selbst ihr Werk treibt. Es ist die Tat des Wortes und des Geistes, deren Ehre wir nicht, auch nicht teilweise, auch nicht zum geringsten Teil an uns selbst reißen können. Aber kraft dieser Tat des Wortes und des Geistes ist es unser Ja, und dieses unser Ja ist unsere Heiligung. Gottes Gnade gilt dieses Ja, wie es selbst Gnade ist. Dann aber der ganzen Gnade Gottes d.h. aber nicht etwa bloss dem Evangelium, sondern ebenso und mit dem Evangelium auch dem Gesetz Gottes. In dieser Ganzheit ist ja die Gnade Gnade, ergeht ja der göttliche Anspruch. Indem wir glauben, dass Gott uns beansprucht, bejahen wir das Evangelium: Es ist unter allen Umständen, und wenn unsere Sünde blutrot wäre, und wenn Sein Gesetz uns in die Hölle verdammt, Friede, Freude und Seligkeit, von Gott in Anspruch genommen zu sein. Aber wie könnten wir das glauben, ohne eben damit zu gehorchen, ohne eben damit das Gesetz zu bejahen, zu bejahen, dass eben dieser Gott des Evangeliums uns beansprucht, dass eben jener Griff nach uns getan, jene Hand auf uns gelegt ist. Ich formulierte diese letzte Bedeutung der Heiligung im Leitsatz unseres Paragraphen in dem Satz: "dass Gott unser sündiges Tun ausrichtet zum Werk des Gehorsams". Von zwei Seiten muss dieser Satz, um durchsichtig zu werden, kurz beleuchtet werden. Heiligung heisst nach unserem Bisherigen (Abs.3 und 4) Erkenntnis und Vergebung der Sünde: Erkenntnis offenbar durch das Gesetz, Vergebung durch das Evangelium desselben eines Wortes Gottes. Was heisst nun, wenn unsere Heiligung sich vollstreckt in unserem eigenen Ja zu diesem ganzen Wort Gottes, zu dieser ganzen Gnade - was heisst nun solches Ja sagen? Offenbar grundsätzlich das, dass wir unsere vergebene Sünde als erkannt und unsere erkannte Sünde als vergeben bejahen, wobei der Sinn des Begriffs "Bejahen" d.h. der Sinn des Begriffs "Gehorsam" selbst sich offenbar ebenfalls als ein doppel-seitiger Begriff herausstellen wird, indem wir glauben an die konkrete Einheit des göttlichen Gebotes, d.h. indem wir unser Leben unter dem göttlichen Gericht in dieser seiner Einheit sehen und, indem wir es sehen, leben, indem wir, unter das göttliche Gericht in dieser seiner Einsicht gestellt, aus der Entscheidung dieses Augenblicks in die des nächsten hinübergehen, gehorchen wir, sind wir geheiligt.

a. Unsere vergebene Sünde ist erkannt. Nur von der mir vergebenen Sünde weiss ich, dass sie erkannt, dass sie Sünde ist. Indem sie mir vergeben ist, weiss ich es. Gerechtfertigt werden von Gott heisst: Erweckt werden aus dem Schlaf der Meinung, als ob meine Tat durch sich selbst gerechtfertigt sei oder sein könnte. Beruhigt werden durch Gottes Gnade und in Gottes Gnade heisst: Beunruhigt werden in sich selber. Gottes Güte ist es, die uns zur Busse leitet (Röm.2,4). Weit entfernt davon, dass das Evangelium die Erkenntnis der Sünde etwa zu einer überwundenen oder doch weniger ernsthaften Angelegenheit mache, ist es vielmehr gerade das Evangelium, durch das sie ganz ernst wird. Wir sahen ja, wie die Sünde sich darin vollendet, dass wir, von Gott geliebt, Ihn nicht wiederlieben. Und nun ist ja das Evangelium die Bestätigung der Liebe Gottes mitten in unserer





verkehrten Entscheidung. Höre ich, dass ich in meinem Abfall und Verrat Gottes liebes Kind bin, dann, dann erst weiss ich, dass ich ein Abtrünniger und Verräter bin. Oder wie sollte ich wissen, dass ich sündige, wenn ich nicht wüsste, an wem ich sündige? Das weiss ich aber erst, indem Gottes Wort Evangelium, indem meine Sünde mir vergeben ist. Dann weiss ich es aber u.zw. mit jenem qualifizierten Wissen, indem man um seine eigene Wirklichkeit weiss, sodass nun meine Erkenntnis der Sünde zugleich Bekenntnis meiner Schuld und meiner Not ist, Bekenntnis, dass ich mich dadurch, dass ich das Gebot übertrete, zugleich angeklagt und aufs Tödlichste bedroht sehe, Bekenntnis, dass meine Sünde mir leid tut in dem doppelten Sinn: dass ich sie als meine Schuld bereue und als meine Not beklage. Aber dann über beides hinaus auch Bekenntnis, dass ich mich ihrer nicht selbst zu entledigen weiss, dass in mir kein archimedischer Punkt ist, von dem aus ich über sie Herr werden könnte, dass ich über keine Reserven verfüge, mit denen ich mich der Beunruhigung, in die sie nicht etwas in mir, sondern mich selbst versetzt, entziehen könnte, dass ich mich vielmehr - Kyrie eleison! - auf Gottes Erbarmen angewiesen weiss m.a.W. dass ich weiss, dass ich die mir geschenkte Vergebung nötig habe, dass etwas anderes als Vergebung gegenüber der Verkehrtheit meiner Entscheidung nicht in Betracht kommen konnte, wenn es nicht bei ihrer Verkehrtheit und ihren Folgen einfach sein Bewenden haben sollte. Das wirklich gehörte Evangelium zwingt mich zu beidem: meine Uebertretung ernst zu nehmen als Schuld und als Not, und mich selbst als Uebertreter ernst zu nehmen, d.h. als solchen, der aus sich selbst nur Uebertreter sein konnte. Dieses nicht von mir hervorbrachte, sondern mir durch das Evangelium imponierte Ernstnehmen der Sünde und meiner selbst als Sünder ist die eine Seite der Bestimmung meiner Existenz durch das Wort Gottes, der Charakterisierung meiner sündigen Tat durch das mir begegnende Gebot, der durch das göttliche Gericht geschaffenen Bewegung meiner selbst, in der ich zu der Gnade Gottes Ja sage. Dieses Ja besteht darin, dass ich den Platz einnehme, der einem solchen zukommt, dem nur durch Erbarmen geholfen werden kann, der nur zwischen Verdammnis und Vergebung die Wahl hat, und der dann erst noch weiss, dass es nicht seine Wahl ist, wenn ihm vergeben wird, Der Friede Gottes schafft - nun nicht jenen müssigen eitlen, sondern den notwendig heilsamen Unfrieden in uns selbst, die ganze Bedrängnis, die Paulus (Röm. 7) geschildert, hat und sorgt dafür, dass wir aus ihr nicht mehr entlassen werden, dass wir vielmehr in diesen Unfrieden gestürzt, der Entscheidung des nächsten Augenblicks entgegengehen. Indem es in die Busse gestellt wird, wird mein sündiges Tun ausgerichtet zum Werk des Gehorsams. Gutes Werk heisst unter allen Umständen Werk der Busse, Werk, dass in jener Reue und in jenem Weh und mit jenem Ruf nach Erbarmen getan wird. Dann wäre das Werk meines nächsten Augenblicks geheiligt Werk, wenn es in diesem Sinne Werk der Busse wäre, Werk eines solchen, der sich, gerade weil er Vergebung empfangen, unter das über ihn ergangene Urteil gebeugt hat.

b. Unsere erkannte Sünde ist vergeben. Nur von der erkannten Sünde weiss ich, dass sie mir vergeben ist. Aber indem sie erkannt ist, weiss ich es. Wirkliche Verurteilung in foro conscientiae





findet da statt, wo in foro Dei Freispruch stattgefunden hat. Wirkliche Beunruhigung des Menschen in sich selbst findet statt in der Beruhigung durch Gottes Gnade. Durch Gottes ganze Gnade, müssen wir nun nochmals betonen. Beruhigung durch die Gnade kann nicht Abschaffung, sondern nur Aufrichtung des Gesetzes bedeuten, des Gesetzes, das uns richtet, indem es uns vorhält, was Gott von uns haben will. Dass mir vergeben wird, das heisst nicht, dass dieses Vorhalten aufhört, sondern dass es anfängt. Wirklich in die Busse gestellt sein, wie es gerade durch die Vergebung geschieht, ist also wiederum ein Erwecktwerden aus dem Schlaf einer falschen Meinung, diesmal aus dem Schlaf der falschen Meinung, alsob die Verkehrtheit meiner Entscheidung etwa eine letzte Notwendigkeit sei. Mag meine Selbsterkenntnis kein Wort kennen, dass mich darüber hinausführen würde, dass ich fehlte, fehle und fehlen werde, so redet mir doch das Evangelium von einer Erkenntnis meiner selbst jenseits der Schranken meiner Selbsterkenntnis, durch die das Vorhalten des Gesetzes notwendig noch einen andern Sinn bekommt als bloss den, mich in die Busse zu treiben. Die Vergebung, ohne die es ja auch keine Busse gibt, ist doch Gottes Verneinung Seine Nicht-Anerkennung der Sünde. Diesem göttlichen Nein beugen wir uns, wenn wir uns wirklich unter das durch Gottes Gebot über uns ergehende Urteil beugen. Nicht-Anerkennung der Sünde durch Gott heisst aber auch positiv: Aufrichtung Seines guten Willens. Ihn bejaht Gott, indem Er uns unsere Sünde nicht zurechnet. Ist mir meine Sünde vergeben, so heisst das: ich bin erkannt und anerkannt als ein solcher, der frei und berufen, ist Gottes Willen zu tun. So bedeutet jene Beugung offenbar mehr als bloss die Beugung unter Gottes Urteil, bedeutet eine Bewegung unserer Existenz, die jedenfalls mit dem deutschen Wort Busse und mit dem lateinischen poenitentia nicht genügend erfasst ist. Das Griechische metanoia drückt das hier fehlende Zweite aus: Gerade weil nur die vergabene Sünde wirklich erkannte und bekannte Sünde sein kann, ist Erkennen und Bekennen, wenn sie ernsthaft sein wollen, nicht möglich ohne Umkehr. Wir hätten das Gesetz schlecht verstanden, wenn wir es nicht, indem es uns demütigt, als Aufruf zur Umkehr von der verkehrten zur richtigen Entscheidung, zur Bereitschaft, es das nächste Mal besser zu machen, verstehen würden. Demütigt es uns doch nur wirklich durch das Evangelium. Gerade das Evangelium aber, das uns trotz unserer Verkehrtheit in die Gemeinschaft mit Gott ruft, redet uns von Gottes Gegensatz zu dieser Verkehrtheit, von dem Wunder des Heiligen, der sich zu den Unheiligen herablässt. Angesichts dieses Wunders, wenn wir es wirklich als solches begreifen, angesichts des uns widerfahrenden Erbarmens, wenn wir es als solches verstanden haben, angesichts des ganz anderen Ortes, an dem sich offenbar gerade der Gott des Evangeliums befindet, Der uns doch durch das Evangelium zu Sich beruft, können wir unsere erkannte Sünde unmöglich auf sich beruhen lassen, sind wir in dem Streit gegen sie d.h. aber, weil wir uns selbst immer als Sünder finden, in Streit gegen uns selbst - für Gott gegen uns selbst versetzt. Wie es auch mit uns stehe, welches auch die Schranken unserer Selbsterkenntnis sein mögen: das Gesetz tritt in Kraft als an uns gerichtete Forderung, dem Willen Gottes genug zu tun, als Geheiss einer bessern Entscheidung, einer Verleugnung unsrer selbst wie wir uns eben vorfanden, einer Tötung dieses alten Menschen,



unserer selbst wie wir uns selbst kennen, damit der neue Mensch, der ich nicht in mir selbst aber in Christus bin, lebe. Contritio cordis und confessio oris wären zweifellos keine wirkliche metanoia, kein wirklicher Gehorsam, nicht die wirkliche Bestimmtheit durch das göttliche Gebot ohne satisfactio operis, d.h. ohne dass sie in meinem sündigen Tun einen Anhalt, eine Störung, einen Bruch bedeuten würden oder positiv gesagt: eine Ankündigung des Lebens jenes neuen Menschen, meines verborgenen Lebens mit Christus, wenn wir nicht durch dasselbe Gesetz, das mich meiner Verkehrtheit überführt, das Richtige vor Augen gehalten wäre, das an Stelle des Verkehrten durch mich geschehen soll, für das ich, was auch von mir zu sagen sein möge, in Anspruch genommen bin, wenn ich mich nicht für dieses Richtige angefordert wüsste, und wenn mein Tun nicht von diesem Wissen Zeugnis ablegte. Es geht hier ja wiederum um jenes qualifizierte durchaus nicht intellektualistische Wissen, in dem man um seine eigene Wirklichkeit weiss, und das als solches unmöglich ein müssiges Wissen sein kann. Es geht um das Wissen darum, dass ich, weil mir vergeben ist, an der Sünde so wenig Anteil habe, so sehr von der Sünde geschieden bin wie Gott selber, der mir vergibt oder positiv: um das Wissen um meine Gottzugehörigkeit, durch die mein Wille dem Willen Gottes verpflichtet ist. Dieses mein Wissen um mein Verpflichtetsein oder um meine Freiheit für Gott und gegen die Sünde ist meine Umkehr oder die satisfactio operis, die die unvermeidliche andere Seite meiner wirklichen Beugung unter Gottes Gebot ist. Auch sie ist kein Akt meiner Selbstbesinnung oder Selbstbestimmung, sondern indem mir durch das Evangelium vergeben ist, zwingt mich das jetzt erst mit seiner Forderung in Kraft tretende Gesetz in diese neue Stellung, in der ich eine letzte Notwendigkeit meiner eigenen Verkehrtheit verneine, eine letzte Freiheit für meine Gerechtigkeit vor Gott bejahen muss, wahrhaftig nicht auf Grund einer Entdeckung, die ich zuguterletzt doch noch in mir selbst gemacht hätte, wohl aber auf Grund des durch das mit dem Evangelium an mich ergangene Gesetz mir gegebenen Befehls, den ich eben so ernst zu nehmen habe, wie das, was dasselbe Gesetz mir zuhanden meiner Selbsterkenntnis über meine Unfähigkeit zu allem Guten zu sagen hat. Sein Befehl weist mich ja nicht auf mich selbst, sondern auf Christus hin. In Ihm bin ich nicht mehr der Alte, der sündigen muss, sondern in Anspruch genommen als Freier. In Ihm mich selbst erkennend, muss ich mir durch das Gesetz in der Tat sagen lassen: du kannst; denn du sollst! Und dass ich mir das sagen lasse, das ist nun die andere Seite der Bestimmung meiner Existenz durch das Wort Gottes, der Charakterisierung meiner sündigen Tat durch das Gebot, der Bewegung meiner selbst durch die Gnade. Die Gnade züchtigt mich nicht nur, sondern sie nimmt mich auch in Zucht. Und dass ich mir diese Zucht, die Zucht des Gesetzes gefallen lasse, das ist die andere Seite meines Ja zu Gottes Gnade, in dem sich die Gnade selbst vollendet. Es besteht darin, dass ich den Platz einnehme, der einem solchen zukommt, dem Erbarmen widerfahren ist, dass ich als ein solcher der Entscheidung des nächsten Augenblicks entgegengehe, der den Befehl vernommen hat. Gutes Werk heisst also: Werk der Umkehr, Werk das getan ist im Hören auf jenen Aufruf an den neuen Menschen, der ich nicht in mir selbst, wohl aber in Christus bin. Indem unser Tun in diesem Hören geschieht, ist es als sündiges Tun





ausgerichtet zum Werk des Gehorsams. Und in dieser Ausrichtung ist es, obwohl wir seine Sündigkeit nicht in Abrede stellen werden, geheiligt Werk, Werk durch das Gott gelobt und gepriesen wird, wie Er es von den gerechtfertigten Sündern haben will.

Wir dürfen auch zu dieser letzten Wendung unseres Gedankenganges die Schlussanmerkung nicht versäumen, dass alles daraufhin gesagt ist, dass die Wirklichkeit des göttlichen Gebotes für sich selber redet. Weder das Erkenntsein noch das Vergebensein der Sünde ist uns ja gegeben ausserhalb dieser Wirklichkeit und darum auch nicht unser Glaube und der Glaubensgehorsam, der zur Gnade ja sagt, unsere Busse und unsere Umkehr. Die Bestimmtheit unserer Existenz durch das Gebot, unser neues Leben in der Heiligung, in der wir aus der Entscheidung dieses Augenblickes in die des nächsten hinübergehen, ist ein Sein in relatione zu jener Wirklichkeit. Ueber jene Wirklichkeit haben wir aber keine Verfügung und darum auch nicht über ihre Relation zu unserer Existenz. Unser Geheiligtsein, unser neues Leben, ist auf der ganzen Linie verborgen mit Christus in Gott. Seine Manifestationen sind als solche unzweideutig nur Gott offenbar, wie sie auch nur durch Gottes Tat Seine Manifestationen wirklich sind. Das neue Leben lässt sich nicht abstrahieren von der freien, schenkenden Tat Gottes: in Ihm leben, weben und sind wir. Es lässt sich nicht umdeuten in ein Sein, Haben und Tun des Menschen, das sich von seinem sonstigen Sein, Haben und Tun in direkter Erkenntlichkeit abheben würde. Man wird nicht vorsichtig genug umgehen können mit allen Begriffen, mit denen eine dritte Sphäre zwischen Gott und Mensch, die nun beiden gemeinsam wäre, beschrieben werden soll. Die Bibel weiss von keiner solchen dritten Sphäre. Sie weiss nur von dem Ereignis des fleischgewordenen Wortes und des lebendigmachenden Geistes. In diesem Ereignis ist und bleibt aber Gott der Handelnde, wohlverstanden auch als der Seiende und Handelnde. Ich denke etwa an den Begriff der "pneumatischen Wirklichkeit". Ist darunter die Wirklichkeit des heiligen Geistes verstanden, dann ist doch wohl zu sagen, dass diese Wirklichkeit nie und nirgend in direkter Erkenntlichkeit als zweite neben die profane, weltliche, menschliche Wirklichkeit tritt, sondern sie ist eine Qualifizierung der profanen Wirklichkeit unseres Lebens, aber eben streng eine Qualifizierung durch Gott und darum eine solche, die sich wohl als Gottestat bezeugen, nicht aber als unser Besitz oder als unsere Eigenschaft oder als unser Standort behaupten lässt. Ist sie unser Standort, dann ist es eben so, durch Gottes Gnade nämlich, dann rede ich faktisch von da aus, und wer Ohren hat zu hören, der hört. Der Satz aber, die Behauptung: ich rede aus pneumatischer Wirklichkeit! ist ein unmöglicher Satz. In dieser Erwägung haben wir schon bei einem früheren Anlass Bedenken gehabt gegen jede allzu direkte Verwendung der Begriffe Christentum, Christen, christlich. Christlich heisst in Christo, und kann sich zum Eigenschaftswort für menschliche Personen, Dinge und Handlungen nur eignen, sofern dabei bedacht bleibt, dass es den Verweis auf die Relation bedeutet, die nur als von Gott vollzogene Wirklichkeit ist. Ganz dasselbe - und es handelt sich ja auch um dieselbe Sache - gilt nun auch von dem Begriff des Geheiligten und als Heiligen. Heilig ist im Alten und im Neuen Testament die Bezeichnung einer in Gott begründeten Relation,





in der der Mensch steht, wenn er von Gott dazu bestimmt ist. Heilig heisst in der Bibel weder fromm noch tugendhaft, sondern von Gott ausgesondert. Göttliche Aussonderung ist es, wenn unser Tun geheiligt ist, nicht aber eine ihm selbst immanente Eigenschaft. Wir können und sollen wohl im Wissen um die Gottestat der Heiligung unser Tun als Busse und Umkehr Gott darbringen, wie eben ein Opfer dargebracht wird (Röm.12,2): Aber dieses Darbringen, das Tun des nächsten Augenblicks wird nicht weniger der göttlichen Krisis unterliegen als das Tun des gegenwärtigen. Kain hat auch geopfert. Die Heiden opfern auch daraufhin, dass sie irgend etwas gehört haben, was darum noch nicht das Gebot Gottes ist. Unsere Intention ist es auf keinen Fall, die unser Tun heilig macht. Heilig wird das Opfer dadurch, dass Gott es annimmt. Haben wir den Begriff der Heiligung sich vollenden sehen in unserm eigenen Ja zu Gottes Gnade, so muss nun noch einmal unterstrichen sein, dass es Gnade ist, wenn wir zur Gnade Ja sagen: Gnade, dass wir hier Ja sagen und Gnade, dass wir wirklich zur Gnade Ja sagen, dass unser Tun nicht gegenstandslos ist oder einem ganz andern Gegenstand gilt. Wollten wir unsere Busse abstrahiert davon ansehen, dass Gott sie annimmt (worüber uns keine Verfügung zusteht) dann haben wir kein Mittel, ihren heilsamen von dem unheilvollen Unfrieden unserer sich selbst überlassenen Selbsterkenntnis zu unterscheiden: Wir können also mit unserer Busse als solcher, und wäre sie noch so aufrichtig und ernsthaft, das Erbarmen Gottes, das sie erst sinnvoll macht, nicht herbeizwingen. Und wollten wir unsere Umkehr für sich ansehen, abgesehen davon, dass Gott sie als solche als Gehorsam im Ungehorsam annimmt, wie sollte es dann nicht Selbsttäuschung sein, wenn wir je meinen sollten, wirklich umgekehrt zu sein. Damit, dass wir uns bekehren, ist es jedenfalls noch nicht wahr, dass uns Gottes Erbarmen widerfahren ist. Für das Bestehen der Relation zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Ja garantieren das Wort und der Geist Gottes. Sie sind die Garantie, indem sie selbst die Relation sind. Nicht direkt, sondern indirekt ist uns also das Bestehen dieser Relation garantiert: indirekt, sofern wir immer auf Gottes eigenen gnädigen Willen zurückgehen, unsrerseits also zum Gebet unsere Zuflucht nehmen müssen, um sie garantiert zu finden. An der Frage, ob es daneben etwa auch noch eine direkte Garantie dieser Beziehung geben möchte, scheiden sich die Wege katholischen und protestantischen Denkens, eine Scheidung, die sich allerdings auf unserer, der protestantischen Seite im Laufe der Jahrhunderte bedenklich verwischt hat. Man hielt und man hält es nicht aus dabei, die Wirklichkeit der Heiligung zu suchen in dem ewigen verborgenen Akt der göttlichen Erwählung, sondern meinte und meint sie nun doch daneben auch noch suchen zu sollen und finden zu können in diesem und jenem vermeintlich direkt einzusehenden und garantierten auch abgesehen von Gebet und Gebetserhörung, wirklichen menschlichen Heiligsein. Man sollte sich bewusst sein, was man tut, mit welchen Möglichkeiten man spielt, wenn man in dieser Richtung denkt. Es ist nicht abzusehen, wohin man dabei sonst gelangen kann als auf den Boden der katholischen Voraussetzungen in Bez. auf Gott, Mensch, Sünde, Gnade und vor Allem Kirche. Dort ist Alles klar, wenn man das tut. Denn dort ist zum vornherein alles -u.zw. aufs Meisterlichste - angelegt auf die die Garantie durch Gott selbst ergänzende, wenn



nicht ersetzende direkte Garantie der Hagiosyne. Bei uns wird Alles unklar, wenn man den Reformatoren darin nicht mehr zu folgen wagt, dass sie auf eine solche direkte Garantie grundsätzlich verzichtet haben, um der indirekten als der allein wirklichen umso gewisser zu sein. Karl Heim hat in seiner Einführung zu der eben erschienenen 2.Aufl. von "Glauben und Leben" S.29f. gegen die hier vertretene Theologie den Einwand erhoben, ihr Koordinatensystem sei unvollständig, ihr fehle neben Gott und Mensch, Ewigkeit und Zeit die "dritte Dimension", in welcher "auf bestimmte Menschen und auf bestimmte Handlungen" der "Ton" oder der "Akzent" der Ewigkeit gelegt werde, das konkrete Sprechen des heiligen Geistes, wie es im neuen Testament bezeugt sei. Ich glaube nun das Problem dieser dritten Dimension auch zu sehen. Ich könnte (Paragraphen 5 und 6) das Problem des bestimmten Menschen und der bestimmten Handlungen noch viel stärker als Heim als geradezu das Problem der theologischen Ethik und der Theologie überhaupt nennen. Aber eben darum würde ich sagen: die Theologie hat dies Problem nicht sowohl zu beantworten, als gestellt zu anerkennen dadurch, dass Gott selbst in unnachsprechlicher Wahrheit und unwiederholbarer Einmaligkeit hier Antwort gegeben hat, gibt und geben wird, Antwort, die die Theologie so gewiss nicht selber geben kann, als sie keineswegs der heilige Geist oder auch nur zum Vikar des heiligen Geistes eingesetzt ist. Gerade weil es sich bei dieser dritten Dimension um das Sprechen des heiligen Geistes handelt, ist nicht einzusehen, wie wir dazu kommen sollten, diese Koordinate, die dann zugleich den Schnittpunkt der beiden andern Koordinaten bezeichnet, auszuziehen. Sondern dies dritte Koordinate zu ziehen und damit den Schnittpunkt der beiden andern Koordinaten zu setzen, das ist allein Gottes Tat, auf den nicht nur alle Philosophie, sondern auch alle Theologie nur durch Sichtbarmachen der beiden ersten Koordinaten hinweisen kann, dankbar, wenn dieses Tun, zu dem sie durch diese Offenbarung ermächtigt ist, nicht gegenstandslos ist. Anders könnte man es doch nur haben wollen, wenn man dafür hielte, dass das konkrete Sprechen des heiligen Geistes, der Akzent der Ewigkeit auf bestimmten Menschen und Handlungen in der Wirklichkeit der Kirche oder aber - aber das kann doch Heims Meinung nicht sein - in der heimlichen Inspiriertheit der einzelnen Gläubigen direkt gegeben sei. Glauben wir die Kirche, und glauben wir auch die communio sanctorum als den Ort und das Mittel der Offenbarung, nicht aber als die Offenbarung selber, dann bleibt der Theologie als solcher doch wohl nichts übrig, als sich zu der Verborgenheit der Offenbarung, zu der Verborgenheit unseres Lebens mit Christus in Gott dadurch zu bekennen, dass sie darauf verzichtet, beständig in diese Verborgenheit hinein oder aus ihr heraus reden zu wollen, dass sie sich schlechterdings dabei entscheidet, sie in der Zweidimensionalität, in der Menschen von Gott reden können, zu bezeugen, das konkrete Sprechen des heiligen Geistes aber diesem selbst zu überlassen. Wie sollte die Theologie, und wäre sie noch so sehr Theologie des Glaubens, auf den Vorbehalt verzichten können, dass all ihr Reden aus jener Wirklichkeit heraus, auf das sie unvorsichtiger Weise vielleicht Anspruch erhebt, hinfällig ist, wenn Gott nicht Sein Amen dazu gibt? Und sollte dieser Vorbehalt neben-sächlich, sollte dieses göttliche Amen nicht geradezu die Substanz dieser Wirklichkeit sein? Sollte, wenn dieser Vorbehalt gemacht wird -





und welcher protestantische Theologe dürfte es etwa ablehnen, ihn zu machen - sollte damit nicht zugestanden sein, dass aus dieser Wirklichkeit heraus eben immer nur sie selber redet, dass das konkrete Sprechen des heiligen Geistes also unnachspreekbar ist, unser Reden also ein ehrfürchtiges, liebevolles, sachgemässes Darumherumreden sein und bleiben muss? Ist es wahr, und man hat es ja in den letzten Jahren oft genug sagen hören, dass die protestantische Theologie im Unterschied zur katholischen ihr Wesen darin hat theologia crucis und nicht theologia gloriae zu sein, nicht solche Theologie, die über das Geheimnis Gottes selbst nun auch noch Auskunft geben zu können, das Wort Gottes selber sagen zu können meint, dann darf sie gerade in der Frage nach jener Relation, die im Begriffe der Heiligung brennend wird, wie nirgends, nicht zur Theologie der Ungeduld werden. Sie hat dann einzusehen, dass das Schauen der Koinzidenz des göttlichen Ja mit dem menschlichen endgeschichtliche Wirklichkeit ist, Jesus Christus selber, dessen Handeln schliesslich keine dritte Koordinate, sondern das Ende aber auch der Anfang der ersten und zweiten Koordinate unseres Denkens über Gott und göttliche Dinge bezeichnet.

×       \*       \*





## 2. Kapitel

### Das Gebot Gottes des Schöpfers

#### VII DAS GEBOT DES LEBENS

Gottes Gebot geht mich an, sofern ich als Sein Geschöpf existiere. Indem Er mit mir redet, anerkennt Er mich als lebendig. Und indem Er etwas von mir will, gebietet Er mir, zu leben. Ich kann mir das nicht sagen lassen, ohne das Leben des Geschöpfes überhaupt als notwendig und als Gegenstand meiner Ehrfurcht zu verstehen.

1. Wir haben in unserm ersten Kapitel von der Wirklichkeit des göttlichen Gebotes als solcher geredet. Wir sahen, wie es uns offenbar wird in der konkreten Entscheidung unseres Tuns. Wir sahen, wie es gerade als Gottes Gebot selbst concretissimum, bestimmtestes Gebot ist. Wir sahen, dass und inwiefern Seine Gegenwart unsere Heiligung ist. Wir treten nun an die Aufgabe heran, diese Wirklichkeit zu analysieren unter dem allgemeinen Gesichtspunkt, dass sie uns begegnet im Medium unserer eigenen menschlichen Wirklichkeit. Es ist in Paragraphen 3 der Plan entwickelt worden, unter dem wir diese Aufgabe in Angriff nehmen werden. Wir halten uns, indem wir hier theologische Ethik treiben, an dasjenige konkrete Verständnis der menschlichen Wirklichkeit, das sich aus dem Wort Gottes von selber ergibt. Es ist das Wort Gottes als des Schöpfers, als des Versöhnners, als des Erlösers des Menschen. Wir erinnern nochmals daran, dass diese Unterscheidung einerseits notwendig ist, weil damit die Kategorien bezeichnet sind, über denen es ausser dem Gottesnamen überhaupt keine höhere gibt, dass sie aber anderseits nur logisch und nicht etwa ontisch gemeint sein kann. Wir haben also zum Verständnis des Gebotes Gottes als des dem Menschen Gottes gegebenen Gebotes allerdings einen bestimmten, gegliederten Weg einzuschlagen, es wird aber das Gebot auf jeder Stufe dieses Weges als eines und dasselbe zu verstehen sein, wie verschieden bestimmt es uns hier und hier und hier entgegentreten mag, wie es ja auch nach den Auseinandersetzungen unseres ersten Kapitels nur ein wirkliches Gebot gibt, nämlich das jedem Menschen in seinem u.zw. in diesem und diesem Jetzt und Hier gegebene Gebot. Die Ethik hat das Gebot Gottes, dieses eine wirkliche Gebot nicht aufzustellen. Sie hat es als aufgestellt zu begreifen unter der Voraussetzung, dass es immer im Leben eines Menschen aufgestellt ist. Nicht, was uns geboten ist, haben wir zu zeigen - in dieser Absicht kann sich keine Ethik zwischen Gott und den Menschen hineindrängen -



wohl aber, was es für uns bedeutet, dass uns geboten ist oder umgekehrt: was es für das Verständnis der Tatsache, dass uns geboten ist, bedeutet, dass das Gebot in unser menschliches Leben hineingeboten ist.

Der Mensch ist Gottes Geschöpf. Davon gehen wir aus. Wissen wir, dass wir es mit Gott zu tun haben, wenn wir in der Entscheidung unseres Tuns in das Gericht eines Gebotes gestellt sind, dann wissen wir auch, dass wir es mit unserm Schöpfer zu tun haben, mit dem, der so, der so sehr unser Herr ist, dass unsere Existenz ihm gegenüber uns keinerlei Anlass geben kann, seiner Herrschaft gegenüber auch nur den leisesten Vorbehalt zu machen, geschweige denn, ihm gegenüber zu treten wie Prometheus seinem Zeus entgegentritt. Nicht auf dem Fuss einer grossen, vielleicht grössten Macht gegenüber einer kleinen, vielleicht kleinsten Macht, tritt er uns entgegen, sondern auf dem Fuss der Macht gegenüber der schlechthinigen Ohnmacht. Wir existieren wohl, aber wir existieren nur aus ihm. Er hält uns über dem Abgrund des Nichts, wirklich als unser creator ex nihilo. Es ist seine freie Güte, dass wir neben und ausser seiner Wirklichkeit eigene Wirklichkeit, eben die Wirklichkeit unseres Lebens haben. Sie ist aber, und wird, nichts anderes als geschöpfliche, also sekundäre, ursprünglich nicht unsere, sondern seine Wirklichkeit, der Erneuerung seiner freien Güte keinen Augenblick nicht bedürftig. Wir hätten das Gebot nicht erkannt als Gebot, - und es wäre dann kein Wunder, wenn wir auch seinen richtenden Ernst nicht erkannt hätten, wenn wir es nicht als das Gebot des Schöpfers, uns selbst, die Ihm unterworfen sind, also als Seine Geschöpfe verstanden hätten. Der Anspruch des Gebots ist darum ein Rechtsanspruch, weil wir dem Gebieter von Haus aus gehören. Der Anspruch des Gebotes ist darum unausweichlich, weil uns jeder Standort fehlt, von dem aus wir etwa selbst gebieten oder doch mitgebierten könnten, weil auch und gerade unser blosses Existieren Zeugnis von der Hoheit unseres Gebieters ist. Der Anspruch des Gebots ist darum nachdrücklich, weil der, der hier gebietet, an unsere Existenz nicht gebunden ist, wohl aber wir an die Seinige, weil Er wahrhaftig Strafgewalt über uns hat.

Man darf den Sinn des Gebots nicht dadurch abschwächen, dass man vergisst, dass es unter allen Umständen auch Gebot Gottes des Schöpfers ist, uns auch als Geschöpfe angeht. Nicht erst als Uebertreter und wieder mit Gott Versöhnte, sondern schon einfach als Daseiende. Unser Dasein an sich bildet keinen Schlupfwinkel, in dem wir uns etwa unter Berufung auf unser Nichtwissen um Gut und Böse frei von Gottes Gebot, uns selbst überlassen wähnen könnten. Das Gebot ergeht bekanntlich schon im Paradiese an Adam und Eva vor dem Fall. Und so ist es immer wieder. Das Gebot erfasst uns durchaus schon in unserm Dasein. Es ist darum auch nicht wohlgetan, zwischen dem Gebot des Schöpfers und dem Gebot Christi einen Gegensatz zu konstruieren. Wir haben es gerade in Christus mit dem Schöpfer und im Schöpfer mit Christus zu tun. Was uns der Schöpfer wirklich gebietet, das ist nicht "natürliches", sondern christliches Gebot, und was wirklich christliches Gebot ist, das ist auch Schöpfungsordnung. Alle Abstraktionen zwischen dem "natürlichen" und dem christlichen





Gebot laufen auf eine Abschwächung des einen oder des andern und damit notwendig beider hinaus. Im Schatten einer als unchristlich verstandenen Schöpfungsordnung, ebenso wie im Schatten einer unnatürlich verstandenen christlichen Ordnung, pflegt sich die Hybris des Menschen auszubreiten, die sich ein Gebiet sichern möchte, wo der Mensch nicht ins Gericht kommt. Es gibt aber kein solches Gebiet, und das Gebiet der Schöpfung eignet sich am allerwenigsten dazu. Das Gebot Gottes bedeutet immer Frage an den ganzen, Angriff auf den ganzen, Verheissung für den ganzen Menschen. Es ist grundsätzlich immer als ein Mangel unsres Hörens auf das Gebot, nicht als ein Mangel, nicht als eine Zerspaltetheit des Gebotes selbst zu verstehen, wenn das Schöpfungsgebot und das christliche Gebot zu kollidieren scheinen. Die Güte Gottes ist eine. Darum auch die Güte, die uns existieren lässt und die Güte, die unserer Uebertretung Vergebung entgegensetzt. Darum auch die Güte, die der Inhalt des Gebotes ist. Wir gehen also schon dem Gebot Gottes des Schöpfers nach in der Erwartung, Gottes ganzes Gebot zu hören. Vielleicht nicht ganz, aber das Ganze.

Das Ganze unter dem bestimmten Gesichtspunkt, dass wir uns selbst die Adressaten des göttlichen Gebotes, als von Gott geschaffen verstehen. Auch als solche, schon als solche geht es uns an. Als an uns, auch als solche gerichtet, haben wir auch das Gebot selbst zu verstehen. Wir wissen, dass die Ethik nicht dazu berufen ist, festzustellen, was uns geboten ist. Was uns geboten ist, das ist festgestellt und wird festgestellt, durch Den, Der hier gebietet, und keine moralische Allgemeinwahrheit, welcher Herkunft sie auch sein möge, darf sich mit dem Anspruch, selbst dieses Was zu sein, zwischen ihn und uns hindrängen. Es gibt aber unvermeidliche und allgemeingültige Komponenten dieses Was, die sich daraus ergeben, dass das Gebot uns, dem Menschen gegeben ist, wobei wir uns gegen Willkür in der Auswahl dieser Komponenten eben dadurch zu schützen suchen, dass wir den Begriff des Menschen vom Begriff des an den Menschen gerichteten Wortes Gottes zu fassen und zu gliedern suchen. Indem wir demgemäss ausgehen vom Menschen als Gottes Geschöpf, stossen wir offenbar auf den Begriff des Lebens als auf die erste dieser Komponenten des Gebotenen. Inbegriffen in dem, was mir geboten ist, ist unter allen Umständen mein eigenes Leben. Gewiss nicht uneingeschränkt, nicht ohne solche Näherbestimmungen, die uns sofort daran erinnern werden, dass in dem, was mir geboten ist, noch mehr inbegriffen ist als mein eigenes Leben, die uns also davor warnen werden, diesen Gesichtspunkt nun etwa als den Gesichtspunkt geltend zu machen oder wohl gar zu vergessen, dass es sich, wenn wir von dem Gebot des Lebens reden, nicht um das Was des mir Gebotenen, sondern nur um eine bestimmte unvermeidliche und allgemeingültige Modifikation dieses Was handeln kann. Die Einschränkung oder vielmehr die Ergänzungsbedürftigkeit dieser Modifikation ergibt sich ganz von selbst daraus, l. dass mein eigenes Leben eben nicht das Gebotene selbst, sondern nur eine Komponente des Gebotenen ist, 2. dass von meinem Leben, als dem mir gebotenen die Rede ist, und nicht etwa als von dem, auf das ich einen Anspruch habe, über das ich verfügte, und von dem ich also einen eindeutigen Begriff hätte, 3. dass mein Leben, von dem die Rede ist, nur sekundär mir, primär, ursprünglich aber Gott gehört, durch dessen





Gebot ich mir erst sagen zu lassen habe, dass und inwiefern es mein eigenes Leben ist. Was sich aus dieser Begrenzung des Begriffs für sein Verständnis ergibt, davon wird auch zu reden sein. Er hat aber, abgesehen von dieser Begrenzung, doch auch eine positive Seite, und von ihr werden wir zuerst zu reden haben. Wir treffen uns an dieser Stellen mit denjenigen Richtungen der philosophischen Ethik, die man als die hedonistische, utilitaristische und naturalistische zu bezeichnen pflegt, mit der Linie, für die in der Neuzeit etwa die Namen der Engländer J. St. Mill und Herbert Spencer, der Franzosen Jean Marie Guyau und Alfred Fouillée und doch auch, wenn auch unter sich in sehr verschiedener Weise die Namen der Deutschen Fr. Nietzsche, E. Häckel und Alb. Schweitzer bezeichnend sind. Das Gemeinsame aller dieser Denker ist die Orientierung der Ethik am Begriff eben des Lebens, gleichviel ob dabei mehr an das physische oder an das geistige, mehr an das individuelle oder mehr an das soziale Leben, mehr an den Willen zum Leben oder mehr an die Ehrfurcht vor dem Leben gedacht werde. Ich kann den Rigorismus nicht für sachgemäss halten, mit dem etwa W. Herrmann die Bejahung der Notwendigkeit des Lebens als einen bloss natürlichen und darum vorsittlichen Gedanken aus der Ethik hinausgewiesen wissen will. Es gehört umgekehrt zu den Vorzügen der Ethik von Schlatter, dass er in seinem vierten Teil unter dem Titel "Die Kraft" das Anliegen der ethischen Naturalisten zu Ehren zu bringen und in allen seinen Konsequenzen aufzunehmen weiss. Der vom Sittengebot als dem Gebot Gottes in Anspruch genommene Mensch fängt nicht erst oberhalb der Linie an, die ihn vom blossen Naturwesen unterscheidet und darum auch nicht (und das hat man sich von den ethischen Naturalisten sagen zu lassen) seine Inanspruchnahme durch das Gebot. Die Gefahr einer solchen vornehmen, allzu vornehmen Absonderung des sittlichen vom natürlichen Handeln und Wollen besteht darin, dass das Leben des Menschen, sofern es sich doch, aller vornehmen Ethik ungeachtet, fort und fort auch unterhalb jener Linie abspielt, erst recht einer naturalistischen Gelegenheits- und Verlegenheitsethik überlassen wird. Wir haben das Gebot zu verstehen in seiner Beziehung zu der wirklichen menschlichen Handlung. Die wirkliche menschliche Handlung ist aber, wie es auch um ihren sittlichen Charakter stehen möge, jedenfalls immer auch ein Lebensakt, und dass sie das ist, das darf bei der Bestimmung des Sittlichen nicht unterschlagen, sondern gerade das Sittliche will durchaus auch in dieser Richtung betrachtet und erwogen werden. Es ist uns auch das Gebot durchaus nicht nur als das uns gegenüber tretende Gesetz gegeben (in dieser Gestalt werden wir es im dritten Kapitel kennen lernen) sondern, indem es uns gegenüber tritt (und es tritt uns immer gegenüber!) auch darin, schon darin, dass wir sind, dass wir leben. Es betrifft uns gerade darum ursprünglich und unentrinnbar, weil es schon unser Existieren betrifft, weil es uns sozusagen zu Hause trifft, ohne dass wir die Möglichkeit haben, uns zu verleugnen. Dies ist das Anliegen des ethischen Naturalismus, das m.E. gerade von einer theologischen Ethik durchaus aufgenommen sein will. Darin werden wir ihm nun freilich nicht folgen - auch Alb. Schweitzer nicht, der diese Richtung neuerdings in einer sehr eigenartigen und eindrucksvollen Weise vertreten hat - dass wir die Notwendigkeit des Lebens nun etwa als den Gesichtspunkt der Ethik aufrichten und gelten lassen könnten.



Es gibt keinen Gesichtspunkt, der hier tyrannisch der Gesichtspunkt sein wollen dürfte. Es gibt hier nur Gesichtspunkte in der Mehrzahl, es gibt hier nur Komponenten des Gebotenen. Darin, scheint mir, muss eine theologische Ethik auch gegenüber dem Naturalismus rigoros und unerbittlich sein, nicht aber, wie bei Herrmann darin, dass sie ihm gegenüber durchaus die Geschäfte des Idealismus besorgen zu müssen meint. Eine solche Komponente des Gebotenen ist die Notwendigkeit des Gesetzes, darin hat der Idealismus ganz recht. Eine solche Komponente ist nun auch die Notwendigkeit des Lebens, darin ist der Naturalismus zu hören. Will er uns aber einen naturalistischen Imperativ aufnötigen als das Gebot, dann müssen wir auch ihm antworten: Nur eine Komponente, nur eine Modifikation des Gebots. Es gibt Probleme der naturalistischen Ethik, wie etwa das von den Engländern vielbehandelte des Verhältnisses von Egoismus und Altruismus, und es gibt um ihrer Einseitigkeit willen lehrreiche naturalistische Problemstellungen wie etwa die von Nietzsche, die die Begrenztheit des naturalistischen Gesichtspunktes ebenso deutlich machen, wie es andere gibt, an denen es sich erweist, dass ein spiritualistischer Moralismus wie etwa der von Herrmann seinerseits nur ein Wort, aber nicht das Wort, das letzte Wort sein wollen darf. Dasselbe wird zu sagen sein, wenn wir jenseits von Naturalismus und Idealismus in unserm vierten Kapitel auf die eschatologische Bedeutung des Gebotes, auf das Gebot als Gebot der Verheissung zu sprechen kommen werden. Und alle diese Begrenztheiten dürften darauf hinweisen, dass die Ethik gerade als theologische Ethik, überhaupt kein letztes Wort, sondern nur eine Reihe von vorletzten Worten zu sagen hat. Ein solches vorletztes Wort, ein unvermeidlicher, allgemeingültiger Gesichtspunkt, unter dem das Gebot, weil es dem Menschen gegeben ist, zu verstehen ist, ist, wie nun zu zeigen sein wird, die Notwendigkeit des Lebens.

2. Was Leben ist, wissen wir ursprünglich nur, indem wir um die Tatsache unseres eigenen Lebens wissen. Mein Wissen um das Leben meines Mitmenschen und, in abgestufter Deutlichkeit, um das Leben von Tieren und Pflanzen, nicht zu reden von einem wirklichen oder vermeintlichen Wissen um die Wirklichkeit des Lebens überhaupt, ist ein analogisches Wissen, zurückgehend auf mein Wissen um mein eigenes Leben. Aber in strenger primärer Ursprünglichkeit wissen wir, theologisch geredet, auch nicht um unser eigenes Leben. Wir wissen darum, weil Gott uns anredet und uns damit als lebendig anerkennt, Vier Punkte sind hier zu nennen, in deren Gesamtheit der Begriff des Lebens vollständig gedacht sein dürfte.

i. Indem Gott uns anredet, anerkennt Er und ist uns klar und legitim gesagt, dass wir da sind u.zw. von Gott unterschieden da sind. Wären wir nichts, oder wären wir umgekehrt selber Gott, so gäbe es kein zu uns kommendes, zu uns gesprochenes und von uns gehörtes Wort Gottes. Das Wort Gottes als solches konstituiert unser Wissen um die wie immer zu verstehende Wirklichkeit und Selbständigkeit unseres Daseins im Unterschied zum Sein Gottes. Als Wort Gottes nun freilich auch unser Wissen um die schlechthinige Abhängigkeit, in der wir ihm gegenüber wirklich und selbständig sind, das Wissen um die Kreatürlichkeit unseres Daseins. Dieses nicht ohne den eben gemachten Vorbe-





halt verstandene Wirklich- und Selbständigsein unseres Daseins ist der naheliegendste und einfachste Sinn des Begriffs Leben. Insofern nimmt das Leben, das Gott uns zuerkennt, indem Er uns anredet, teil am Begriff des Seins. Indem wir sagen: es nimmt Teil, erinnern wir uns, dass Gott allein eigentlich und ursprünglich Sein und also Leben zukommt, uns aber nur durch Seine Güte, die uns an dem Seinigen teilnehmen lässt.

ii. Indem uns Gott anredet, anerkennt Er und ist uns gesagt, dass wir jemand sind, dieses und dieses bestimmte einzelne Sein. Wort Gottes setzt nicht nur eine von Gott unterschiedene Wirklichkeit voraus, sondern in dieser sekundären Wirklichkeit Unterschiedenheit, Bestimmtheit, Einzelheit. Das Wort Gottes ist freilich ein Wort an Alle, das heisst aber: ein Wort an die Summe aller Einzelnen und gerade nicht etwa: ein Wort an das All, an die als Einheit gedachte von Gott geschaffene und von Ihm selbst unterschiedene Wirklichkeit. Das Wort Gottes konstituiert als solches mein Wissen um die Selbständigkeit meines Daseins im Unterschied nicht nur zu Gott, sondern auch zu Andern, was neben mir in ähnlicher Selbständigkeit dazusein scheint. Als Wort Gottes nun freilich auch mein Wissen um die Relativität der Tatsache, dass ich dieser und dieser bin. Ich bin auch das nicht in und durch mich selbst, nicht in einer Sicherheit, über die ich verfügen könnte, sondern eben durch Gott und vor Gott, innerhalb der Kreaturgrenze. Das ist das Zweite, was im Begriff des Lebens liegt: Leben heisst etwas Einzelnes und Bestimmtes sein. Insofern nimmt das Leben, das Gott uns zuerkennt, indem Er mit uns redet, Teil am Begriff des Individuellen. Wir sagen: es nimmt Teil, und erinnern uns damit daran, dass Gott allein eigentlich und ursprünglich Individualität und insofern Leben zukommt, uns aber leihweise durch Seine Güte, kraft deren Leben ausser Ihm durch Ihn selbst wirklich sein soll.

iii. Indem Gott uns anredet, anerkennt Er und ist uns gesagt, dass wir in der Zeit da sind, begriffen im Schritt aus einer Vergangenheit durch eine Gegenwart in eine Zukunft. Wort Gottes setzt voraus, dass wir da sind in einem Nacheinander von ganz verschiedenen Momenten. Zweierlei ist damit gesagt: dass unser bestimmtes Dasein in einem Wechsel von Momenten mit sich selber identisch bleibt und: dass unser Dasein, mit sich selber identisch, einen Wechsel von Momenten durchläuft. Denn ein an uns erg gehendes Wort setzt, ob es nun als Mitteilung, Frage oder Befehl verstanden sei, auf Seiten dessen, an den es ergeht, die Fähigkeit voraus, zu vernehmen, zu antworten, zu gehorchen, also jedenfalls die Fähigkeit, in einem Vorher und Nachher (z.B. in dem Vorher des Fragens und in dem Nachher des Antwortens) derselbe und derselbe in einem Vorher und Nachher (z.B. in dem Vorher des Befehls und in dem Nachher des Gehorsams) zu sein. Das Wort Gottes als solches konstituiert mein Wissen um die Wirklichkeit einer Bewegung, in der ich mich befinde, als Wort Gottes freilich wiederum mein Wissen um den sekundären geschöpflichen Charakter der Zeit und also auch meiner Bewegung. Das ist das Dritte im Begriff des Lebens: Leben heisst in der Zeit dasein, und insofern nimmt das von Gott mir zuerkannte Leben Teil an den Begriffen der Kontinuität und der Veränderung. Es nimmt Teil: wir sagen damit, dass Unveränderlichkeit und Aktualität Eigenschaften Gottes sind, Eigenschaften, an denen uns wiederum Seine Güte teilzunehmen, in den Grenzen unserer





kreatürlichen Wirklichkeit teilzunehmen gönnt.

iv. Indem Gott uns anredet, anerkennt Er und ist uns gesagt, dass unserm Dasein eine wie auch immer zu begrenzende Ursprünglichkeit eigen ist. Es ist nicht nur so, dass wir dieselben sind in einer Bewegung, dieselben in einer Bewegung, sondern: wir sind dieselben, wir sind in Bewegung. Wir sind Subjekt der Kontinuität und der Veränderung. Wort Gottes kann nicht an ein solches einzelnes Daseiendes gerichtet sein, das etwa bloss Kanal oder auch fungierendes Organ einer anderweitig entspringenden Bewegung wäre, sondern Wort Gottes anerkennt uns, in welchen Grenzen immer, als Ursprung unserer Bewegung. Es konstituiert das Wort Gottes als solches mein Wissen um meine Selbständigkeit nun auch hinsichtlich der Kontinuität und Veränderung, in der ich mich befinde, mein Wissen darum, dass sie meine Kontinuität und Veränderung ist - als Wort Gottes freilich dann auch mein Wissen um die Fragwürdigkeit, um den sekundären, kreatürlichen Charakter dieser meiner Ursprünglichkeit. Das ist das vierte im Begriff des Lebens: Leben ist da, wo die Bewegung eines durch Gott Daseienden auch in und mit diesem selbst anfängt. Insofern partizipiert das mir zuerkannte Leben am Begriff der Freiheit. Es partizipiert denn ursprüngliche, keinem Vorbehalt unterliegende Freiheit, Leichtigkeit ist allein Gott eigen, uns aber geliehen durch Seine Güte.

Soviel zur Umschreibung dessen, was in unserm Zusammenhang sachgemäss unter Leben zu verstehen ist. Dass ich lebendig bin, ist wahrlich nicht das Einzige, was ich weiss auf Grund dessen, dass es mir durch das Faktum des an mich ergehenden Wortes Gottes zuerkannt ist.

Ich weiss aber auf Grund dieser Voraussetzung auch dies, dass ich lebendig bin: daseiend neben Gott, in unwiederholbarer Bestimmtheit und Einzelheit, in Bewegung, einer Bewegung die das Prädikat ist des Subjektes Ich, dem im göttlichen Wort das göttliche Du begegnet ist, das durch diese Begegnung endgültig genötigt ist, sich als Ich zu erkennen und ernst zu nehmen. Das Alles in der Klammer und unter dem Vorbehalt, dass das Wort, das uns solches zuerkennt, das Wort Gottes ist, dass also mein Leben nur innerhalb der Kreaturgrenze wirklich ist, als geschaffenes, aus dem Nichts geschaffenes, durch die Güte Gottes schlechthin bedingtes Leben, an sich betrachtet also fragwürdig wirklich, ja, im Blick auf seine unvermeidliche Korrelation zum Tode geradezu illusorisch wirklich, als wirklich nur zu verstehen auf das Wort hin, "getragen" durch das Wort (Hebr.1,3), das, weil es das Wort Gottes ist, ewiges durch den Tod nicht lügen zu strafendes Wort ist. Aber in dieser Klammer und unter diesem Vorbehalt: wirkliches Leben. - Dies nun, mein Leben ist offenbar in Gottes an mich ergehendem Gebot, wie es auch lauten möge, auf alle Fälle mitgesetzt. Gottes Gebot betrifft meine Handlung, mein Tun, meine Entscheidung. In meiner Entscheidung ist aber notwendig inbegriffen, dass ich lebe. Indem Gott etwas von mir will, gebietet Er mir - gewiss nicht nur das - aber auch das, dass ich lebe. Was das in concreto heisst, das ist der Inhalt des Gebots, den Er selbst bestimmt, es wird aber unter allen Umständen auch Leben heissen. Leben ist nicht an sich schon Entscheidung. Aber Entscheidung ist sicher auch Leben, mein Leben. Entscheidung fällt nicht ohne das Substrat eines bestimmten Lebensaktes. Und weil das Gebot meine Entscheidung betrifft



darum kann ich sie nicht etwa von jenem Lebensakt oder diesen von ihr abstrahieren, diesen nicht etwa bloss als neutrales Material meiner Entscheidung betrachten und behandeln. Gerade mein Leben muss ich vielmehr verstehen als vom Gebot erreicht und betreffen: in der Weise zunächst, dass ich auch meinen Lebensakt als solchen als in die Krisis des Gebots gestellt erkenne und mich selbst als für meinen Lebensakt als solchen verantwortlich. Wirklich leben ist notwendig, ist gut, ist Gehorsam gegen den Schöpfer. Willen zum Leben ist guter Wille. Aber das kann und darf kein eindeutiger Satz sein wollen, weil das Leben, das wir bejahen und wollen können, nicht das göttliche, sondern unser kreatürliches Leben ist. Wille zum Leben ist guter Wille, sofern ich mein Leben so will, wie es der Schöpfer, dem es gehört, haben will. Damit ist aber schon gesagt, dass mein Wille noch nicht dadurch gut ist, dass ich mein Leben als solches will. Gut wäre er, wenn ich freilich mein Leben als solches wollte, aber eben in dieser bestimmten Beziehung, im Gehorsam gegen den Willen des Schöpfergottes. Diese bestimmte Beziehung relativiert also die Güte meines Willens zum Leben als solchen, setzt sie in Klammer und stellt sie in Frage. Wir werden uns darum wohl hüten, diejenigen Formen menschlichen Handelns, in denen es vorwiegend und in die Augen springend um die Betätigung des Willens zum Leben geht, abstrakt als gute und ihr Gegenteil als böse Handlungen zu bezeichnen. Wir können nur sagen, dass es bei solchen Handlungen in Frage kommt, dass sie durch das Gebot des Schöpfers geboten oder verboten sein könnten, dass Gehorsam oder Ungehorsam gegen dieses Gebot in ihnen sichtbar werden könnte, weil sie ihrer Art nach offenkundig unter dieses Gebot fallen dürften. Die Wirklichkeit des göttlichen Gebots und des Gehorsams gegen Gott mit ihnen zu identifizieren oder ihnen abzustreiten, dazu sind wir nicht, dazu sind wir gegenüber keiner Handlung oder Handlungsweise befugt. Sie drängen sich uns aber auf als Gleichnis dieser göttlichen Wirklichkeit. Sie wollen offenbar Gegenstand unserer Besinnung und, wenn unser eigenes Handeln in Frage stehen sollte, Anlass unserer Bereitschaft sein, unserer Bereitschaft für das uns richtende Gebot, sofern es auch Gebot des Gottes und also Gebot des Lebens ist. Erinnern wir uns nun einiger solcher Formen menschlichen Handelns, die als Gleichnis der Wirklichkeit des Schöpfergebotes in Betracht kommen dürften, angesichts derer die Frage nach dem göttlich Gebotenen sich aufdrängt, gerade sofern dieses göttlich Gebotenen jedenfalls auch unser eigenes Leben ist, und uns zur Besinnung, zur Wachsamkeit, zur Bereitschaft fordert. Wohlverstanden: nicht mit dem Anspruch auf Vollständigkeit soll gesagt werden, was jetzt und im ganzen weiteren Verlauf dieser Vorlesung in dieser Weise zu sagen ist, sondern nur exempli gratia. Und: nicht in der Absicht, die Problematik dieser Formen menschlichen Handelns als Ganzes aufzurollen, geschieht das, sondern nur in der Absicht, die in Bez. auf sie aus der Wirklichkeit des göttlichen Gebotes u.zw. unter dem ganz bestimmten Aspekt des Schöpfergebotes sich ergebenden Fragen zu hören, Und nicht an den nun unvermeidlichen Konkretionen oder gar an der ebenso unvermeidlich persönlich bedingten Beleuchtung, in der sie hier erscheinen werden, dürfen sie ihr Interesse haften lassen, sondern einzig und allein an dem Licht des Gebotes selbst, das im Gleichnis zu sehen, unsere Aufgabe ist, nachdem wir dazu übergegangen sind, das Gebot als das





an den Menschen gerichtete Gebot verstehen zu wollen.

Mein Lebensakt vollzieht sich jeden Augenblick in der faktischen Einheit eines doppelten Geschehens, das wir als das der Seele und des Leibes zu bezeichnen pflegen. Ich lebe für mich selbst und für die Andern nie und in keiner Beziehung anders als in der Ganzheit meiner Geistigkeit und meiner Körperlichkeit, freilich auch nie und in keiner Beziehung anders denn als in der Unterschiedenheit beider. Beides gilt hier: unum non datur und: tertium non datur d.h. ich bin in keiner Hinsicht nur Geist oder nur Körper und: ich bin in keiner Hinsicht in der Synthese, in dem Einen jenseits dieses Zwiefachen. Materialismus und Spiritualismus, die den Menschen einseitig von der Physis oder von der Psyche her verstehen wollen, sind ebenso ungenügende Deutungen des Phänomens des Menschen wie der Trichotomie aus der altlutherischen Dogmatik, der mit seiner Unterscheidung von anima und spiritus den Dualismus, in dem wir existieren, in eine höhere Einheit meinte aufheben zu können. Mein geschöpfliches Leben ist jene Einheit in der Unterschiedenheit und jene Unterschiedenheit in der Einheit. Wille zum Leben ist also als Wille zum Leben der Physis und der Psyche zu verstehen. Nie und nirgends wird er bloss das Eine oder bloss das Andere sein. Aber auch nie und nirgends wird er nicht von der einen oder anderen Seite her prädominiert sein. Diese Erwägung berechtigt und nötigt uns, zwischen dem Willen zur Erhaltung und Behauptung unseres physischen und unserer psychischen Lebens zu unterscheiden, zugleich aber im Auge zu behalten, dass wir es bei jedem a parte minori auch mit dem andern zu tun haben. Und da nun die Leiblichkeit nach dem biblischen Schöpfungsbericht nicht nur das Ende sondern auch der Anfang der Wege Gottes ist, beginnen wir unsere Ueberlegungen mit der Physis, um von da aus, wie es sich gehört, allmählich zu der Psyche aufzusteigen, wobei wir uns doch im Voraus einschärfen wollen, dass wir es auf allen Stufen mit dem ganzen einen Menschen zu tun haben.

Die primitivste Form unseres physisch-psychischen Lebenswillens ist zweifellos die, deren Negation oder scheinbare Negation am Eklatantesten in der Möglichkeit des Selbstmordes sichtbar wird: die einfache Bejahung des Lebens, die durch ein gewisses Tun und Nicht-Tun gekennzeichnete Bereitschaft, jenes Wandern aus Vergangenheit durch Gegenwart in Zukunft, in dem unsere Lebensakt besteht, fortzusetzen. Unser Leben ist ja, ganz abgesehen von seiner Geschöpflichkeit und als Wahrzeichen seiner Geschöpflichkeit, begrenzt vom Tode, Jenseits dieser Grenze können wir seine Wirklichkeit nur in Gott suchen, Der was Ihm gehört, wieder zu Sich genommen hat, und in Dem wir es unverloren wissen, indem wir an Ihn glauben. Dass unser Wollen und Handeln, unser Leben kein absolutes sondern ein relatives ist, das ist uns handgreiflich sichtbar darin, dass wir schon jede einfache Bejahung unseres Lebens - denn mitten wir im Leben sind vom Tod umfassen - nur relativ vollziehen können. Aber dass wir das können, dass wir Mittel, wenn auch keine absolut, sondern nur in gewissen Beziehungen und auf eine gewisse Strecke wirksame, aber immerhin Mittel haben, uns dem Tode zu entziehen und eine Anzahl sehr wirksamer und sogar absolut wirksamer Mittel, unsern Tod zu beschleunigen oder herbeizu-





führen, das beweist doch die relative Wirklichkeit unseres Lebens, Wollens und Handelns. Schon diese ganz einfache Bejahung unseres Lebens bzw. seine wirkliche oder scheinbare Verneinung fällt zweifellos unter das Gebot Gottes. Man kann nicht sagen, dass die Bejahung des Lebens an sich gut ist. Im Gegenteil: gerade dieses primitive Lebenwollen kann die Sünde, der Aufruhr des Geschöpfes gegen den Schöpfer sein, Der jenem das Leben nicht dazu gegeben hat, dass er es bejahe, sondern dass er, indem er es bejaht, Ihn bejahe. Das Leben im Gehorsam gegen den Schöpfer bejahen kann heissen, sein Leben opfern, sich dem Tode nicht entziehen, sondern durch Unterlassen oder Tun seinen Tod zu beschleunigen, ja herbeizuführen. Als Jesus hinaufzog nach Jerusalem, hat Er offenbar diese Möglichkeit gewählt im Gegensatz zu dem: Das widerfahre dir nur nicht! Seines Jüngers. Aber immer wird der Gehorsam gegen Gott den Schöpfer auch heissen, sein eigenes Leben bejahen. Denn nur bejahtes Leben kann wirklich geopfert werden. Wenn wir des Lebens müde sind (wenn vielleicht ganze Völker und Kulturen lebensmüde werden), wenn wir uns meinen gestatten zu dürfen, auf die uns gegebenen Mittel der Gegenwehr gegen den Tod zu verzichten, (es gibt auch ein scheinbar rein passives, rein psychisches Sichsterbenlassen) wenn wir unser Leben aufs Spiel setzen (vielleicht beim Sport oder im Zweikampf oder um wissenschaftlicher oder - Ozeanflüge - technischer Zwecke willen), wenn ein ganzes Volk sich entschliesst, sich dem Feuer der Kanonen eines andern Volkes auszusetzen! dann stellt sich, von allen andern Fragen ganz abgesehen, jedenfalls auch die Frage, was dabei werde aus dem keineswegs unserer Willkür überlassenen, sondern durch das Gebot des Schöpfers von uns geforderten Bejahung des Lebens, dann ist unter allen Umständen zu bedenken, dass unser Leben keineswegs uns selbst gehört, sondern dass es uns in seiner ganzen Relativität geliehen ist, dass es zur Verfügung Gottes und nicht zu unserer Verfügung steht. Kann dieses Zur Verfügung Gottes stehen in concretissimo bedeuten, dass wir es zu opfern haben, so können wir es doch nicht opfern, wenn wir es nicht zuvor bejaht haben. Und das ist überall, wo Menschen angeblich ihr Leben opfern, die Frage, ob sie wirklich im Gehorsam gegen das Gebot dem Tode den Lauf lassen, ob ihr Dahingehen also ein wirkliches Opfern oder nicht doch blosser Fahrlässigkeit oder Willkür ist. Nicht selbstverständlich fällt der Tod im Flugzeug oder im Hochgebirge, nicht selbstverständlich fällt auch der Kriegertod unter den Begriff des gebotenen Opfers, - sowenig wie alle einfache Lebensbejahung als solche unter den Begriff der gebotenen Lebenserhaltung fällt. Wir haben in der Ethik nicht zu bestimmen: das und das ist gebotene, das und das ist verbotene Lebensbejahung oder Lebensverneinung. Das bestimmt Gott ganz allein. Wir haben aber die Regel zu bedenken, dass das Gebot des Schöpfers (auch wenn es in concretissimo lauten sollte: stirb) das Gebot des Lebens, die natürliche Furcht vor dem Tode, die Jesus auch bewiesen hat (auch darin war Er gehorsam, wohlverstanden!), und die in unserer Macht stehende Abwehr gegen den Tod auf alle Fälle in sich begreift. Von da aus ist nun auch über die Möglichkeit des eigentlichen Selbstmordes - nicht wie das in den meisten Ethiken trotz aller gegenteiligen Versicherungen geschieht: zu beurteilen, sondern: zu bedenken oder noch genauer: es ist das göttliche Gebot und Sein Verhältnis zu dieser Möglichkeit zu bedenken. Ich würde es



nicht für richtig halten, mit Schlatter (S.339) zu sagen: "Mit dem Gott erfassenden Glauben steht die Vernichtung des eigenen Lebens immer im Streit; denn sie ist Verzicht auf Gottes Hilfe, Griff nach der schrankenlosen Verfügungsmacht über uns selbst, Auflehnung gegen das uns beschiedene Los". Was wissen wir denn, ob dies sich im einzelnen Fall so verhält? Und gibt es nicht Fälle, wo es sich fragt, ob nicht gerade das Gegenteil der Fall sein könnte? Man tritt, weil es sich um eine öffentliche und repräsentative Persönlichkeit handelt, einem Mitmenschen nicht zu nahe, wenn man auf Kaiser Wilhelm II exemplifiziert und fragt (Reichskanzler Michaelis hat das auch gefragt), ob jener nicht wohlgetan, in christlichem Sinne wohlgetan hätte, seine Auffassung von Monarchie und Volk im Herbst 1918 dadurch zu bewähren, und vielleicht dem ganzen seitherigen Lauf der Dinge dadurch ein anderes Gesicht zu geben, dass er im nächsten Schützengraben den Tod suchte, statt dies unter Berufung auf christliche Gründe zu unterlassen. Aber wenn man auch nach beiden Seiten so fragen kann und muss, wenn man weiter zu bedenken hat, dass es nicht immer leicht sein wird, den eigentlichen Selbstmord von jenen andern verwandten Möglichkeiten einwandfrei zu unterscheiden, so ist doch Schlatter und all den andern Ethikern, die hier kurzen Prozess machen, ohne Weiteres zuzugeben, dass die nächstliegende Frage, angesichts der Selbstmordsmöglichkeit immer die sein wird: ob hier nicht das Gebot des Lebens nicht darum in um so erschütternder Weise verkannt sein möchte, weil diese Fehlentscheidung, wenn sie eine solche ist, zugleich die letzte Entscheidung des betr. Menschen überhaupt, eine Fehlentscheidung an der Schwelle der Ewigkeit ist? Ob hier nicht auf dem Hintergrund einer Furchtlosigkeit vor dem Tode, zu der wir an sich keinen Befehl und keinen Anlass haben, eine ganz heillose Furcht, eine verbotene Feigheit vor dem Leben vorliegt, ob hier nicht in aufrührerischer Weise das Erste, was Gott uns in die Hand gelegt hat, weggeworfen wird, ein Aufruhr, der dadurch nicht zu beschönigen ist, dass die Fortsetzung des betr. Lebens vielleicht als der noch viel schlimmere Aufruhr zu beurteilen wäre. Gerade wenn wir uns daran halten, dass wir überhaupt nicht Menschen und Handlungen zu beurteilen, sondern Gottes Gebot zu bedenken haben, werden wir angesichts der Selbstmordsmöglichkeit nicht klar genug bedenken können: auch ein freiwilliges Sterben muss, um wohlgetan zu sein - nicht auf Erlaubnis beruhen, was heisst Erlaubnis, wenn wir uns eben entscheiden müssen? sondern in Konformität mit dem Gebot getan sein. Auch wenn das konkreteste Gebot lautet: Stirb! setzt es voraus das Gebot Lebe! Ist dieses Gebot wirklich bedacht, bin ich bereit, dem so Gebietenden zu begegnen, wenn ich aus welchen Gründen immer meine, zum Revolver greifen zu müssen? Was bedeutet es für ein Volk oder für eine Konfession in Bez. auf die letzte Frage ihres Daseins, wenn die Statistik ein Zunehmen der Verwirklichung dieser Möglichkeit in ihren Reihen nachweist? Nicht eine Lehre über die Verwerflichkeit und Verbotenheit des Selbstmordes aufzustellen und zu propagieren, kann die Aufgabe der Kirche in dieser Hinsicht sein. Unterlässt sie dies, dann darf sie sich nämlich auch die Gegenlehre von der Erlaubtheit des Selbstmordes verbitten. Wohl aber ist ihre Aufgabe, das Gebot des Schöpfergottes zu verkündigen und - das Urteil ihm, wirklich ihm überlassend - die Frage in die Gewissen zu treiben, dass dieses Gebot das Gebot des





des Lebens ist, dem der sicher ungehorsam ist, der es, gleichviel ob als evidenter Selbstmörder oder anderswie, wegwirft, der zu Schanden macht was er nur opfern dürfte und vielleicht müsste, nun aber, indem er es zu Schanden macht, dem Opfer gerade entzieht, Die nächste ebenfalls noch recht primitive Form des Willens zum Leben ist die, die nach der bekannten Formel dem Hunger und der Liebe entspringt. Unser Leben ist bedingt durch die Notwendigkeit des Stoffwechsels und durch seine Geschlechtlichkeit. Ich würde in Anbetracht der doch eigentlich unerhörten Tatsache, dass wir mindestens einen Drittel unseres kurzen Lebens schlafend zubringen, als drittes dieser primitiven Lebensmotive das des Ruhebedürfnisses nennen. Die an diesen Bedingtheiten unsres Daseins sich auslösende Form des Willens zum Leben dürfte nur schon darum ethisch nicht irrelevant sein, und nicht als das behandelt werden, weil sie naturwissenschaftlich betrachtet - und es ist nicht abzusehen, warum wir uns nicht auch so zu betrachten hätten - fraglos die Grundform dieses Willens ist, und weil jeder tiefere Einblick in das eigene Leben oder in das Anderer oder in die Wirklichkeit der Geschichte uns zeigt, wie beängstigend energisch sich gerade diese Form unseres Willens auch in allen seinen höheren Formen durch das Mittel raffinierter und raffiniertester Uebersetzungen fortsetzt und durchsetzt. Nicht Alles, aber doch recht Vieles an dem Phänomen Mensch in der Einzahl und Mehrzahl erklärt sich wirklich daraus, dass wir beständig auch hungrig, erotisch beunruhigt und schlafbedürftig sind. Nicht nur das, aber auch das! Und nun ist es wahrhaftig nicht gleichgültig, ob wir diese Form unseres Lebenswillens als eine in sich begründete, fraglose Gegebenheit verstehen, oder ob wir uns darüber klar sind, dass schon das hier entstehende Wollen und Handeln in die Krisis des göttlichen Gebotes kommt, weil wir nicht an sich, sondern als Gottes Geschöpfe das Leben und nun gerade dieses, dies unleugbar, bis in seine feinsten Aeusserungen immer auch durch Hunger und Liebe und Müdigkeit charakterisierte Leben haben. Nicht darauf ist Antwort zu geben, unter welchen Umständen es gut sei, dieser unserer Bedingtheit entsprechen zu wollen und zu handeln, also für die Befriedigung des Ernährungs- und des Geschlechts- und des Schlafbedürfnisses zu sorgen. Wann und wie und inwiefern das gut ist, das sagt Gottes Gebot, und keine Ethik hat hier dreinzureden. Wohl aber ist einzusehen, dass die Obsorge für diese unsere Lebensbedürfnisse auf alle Fälle, unter der Frage steht, wie sie sich verhalte zu dem uns in und mit diesem Leben, mit seiner Relativität im Verhältnis zu seinem Schöpfer gegebenen Gebot. Indem diese Frage gestellt ist, ist jedenfalls gesagt, dass die Betätigung unserer diesen Lebensbedürfnissen entsprechenden Anlagen nicht an sich gut ist. Gewiss auch nicht an sich böse. Aber das fragt sich eben, ob gut oder böse. Und darum fragt es sich, weil das Gebot Gottes auf alle Fälle auch diese Betätigung betrifft, und nicht erst weiter oben anfängt mit seiner Inanspruchnahme.

Man kann diese Frage in verschiedener Hinsicht gestellt sehen. Einmal: Handelt es sich um Betätigung der in unserer Geschöpflichkeit begründeten Bedürfnisse, gehört man denn dem Gebot des Lebens, wo diese Form des Willens vielleicht theoretisch oder praktisch als die herrschende, vielleicht geradezu als die allein herrschende anerkannt





wird? Bedeutet die Möglichkeit des Schlemmers Lukullus oder die Möglichkeit eines Don Juan oder Casanova auf erotischem Gebiet die Möglichkeit eines wirklichen "Lebemannes" wie man ja wohl solche Leute zu nennen pflegt? Heisst das "Sich ausleben", wenn diese Betätigung diese Rolle bekommt? Oder ein ganz anderes Beispiel: Konnte etwa die Wirtschaftsgesinnung eines Bauern alten Stils mit ihrer ausschliesslichen Richtung auf die Bedarfsbefriedigung einem recht verstandenen Willen zum Leben Genüge tun? Weiter: Gibt es nicht im individuellen und sozialen Leben gerade in dieser primitivsten Hinsicht offenkundig Hypertrophien des Befriedigungswillens, die zu dem vorhandenen zu befriedigenden Bedürfnis in gar keinem Verhältnis mehr stehen und also auch nicht zu dem Lebensakt, auf den diese Bedürfnisse zurückgehen, sinnloses Geniessen, das gar kein Geniessen mehr zu sein scheint, blöde Animalität an sich, in der nicht einmal mehr die animalische Kraft zu bewundern ist? Weiter: gibt es nicht auch Verirrungen und Verkehrungen dieses Befriedigungswillens, die weit entfernt, die Bedürfnisse des Hungers und der Liebe wirklich zu befriedigen, den Lebensakt geradezu bedrohen? Wir denken an Alkoholismus und Prostitution, wir denken auch an die rätselhafte Not der sog. Homosexuellen. Es stellt sich aber nicht nur die Frage nach einem möglichen Zuviel, sondern auch die nach einem möglichen Zuwenig dieses Befriedigungswillens. Es fragt sich z.B. ob die moderne Arbeiterschaft nicht handeln musste, wie sie gehandelt hat, als sie sich im Unterschied zu dem mit Allem zufriedenen Proletarier der Vorzeit mit dem ihr vom Unternehmertum zugedachten Existenzminimum eines Tages nicht mehr zufrieden gab, sondern Massregeln ergriff, ihre Lage in diesem primitiven Sinn zu verbessern. Weiter: wer sich willentlich - was auch bedeuten kann: aus schwachem Willen - an Nahrung und Schlaf das Nötige abbricht, der wird, wie er sich auch im Uebrigen rechtfertigen mag, nicht nur zu bedenken haben, ob er das kann, sondern auch, ob er das darf? Und wer theoretisch oder praktisch die grosse, bes. in der Religionsgeschichte so oft verwirklichte Möglichkeit des freiwilligen Cölibates bejaht, der wird sich, auch wenn er solches um des Himmelsreiches willen tut, sich der Frage nicht entziehen dürfen (Luther hat sie bekanntlich mit bes. Nachdruck gestellt), wie sich solche arbiträre Nicht-Betätigung des Geschlechtsbedürfnisses nun eigentlich zu dem Schöpfungsgebot des menschlichen Lebens, in das doch auch dieses Bedürfnis eingeschlossen ist, verhalten möchte. Ob etwa vollends der moderne Beruf eines Hungerkünstlers oder die Künste, die in Indien in Bez. auf willkürliche Nichtbetätigung dieser primitiven Lebensanlagen getrieben werden, im Lichte des Gebotes der Lebensmöglichkeiten und nicht vielmehr perverse Unmöglichkeiten sind, das dürfte ja wie bei gewissen Formen ihrer Betätigung schon beinahe keine Frage mehr sein. Aber die Ethik hat tatsächlich, wenn sie sachlich bleiben will, dabei zu beharren, auch angesichts der eklatantesten Unmöglichkeiten dabei zu beharren, Fragen aufzuwerfen oder vielmehr als aufgeworfen konntlich zu machen. Sie hat weder gute noch schlechte Zeugnisse auszuteilen, sie hat nicht zu richten, sondern sie hat, wissend um den radikalen Gegensatz von Gut und Böse auf das allein wirklich und wahrhaftig richtende Gebot Gottes hinzuweisen, Der einem jeden wohl sagen wird, was gut und böse ist.



Eine weitere beachtenswerte Form des Willens zum Leben dürfte zu erkennen sein im Willen zur Gesundheit. Unser Leben will nicht nur überhaupt gelebt, d.h. unmittelbar vor dem Tode bewahrt, es will nicht nur in Befriedigung jener primitiven Bedürfnisse, sondern es will in Behauptung und Betätigung seiner Möglichkeiten, es will in Kraft gelebt sein. Gesundsein heisst im Besitz seiner leiblichen und geistigen Kräfte sein. Gesundseinwollen heisst das Nötige wollen, um diese Kräfte zu erwerben und zu behaupten. Wobei es in der Natur der Sache liegt, dass die leiblichen Kräfte das direkte, die geistigen das indirekte Angriffsobjekt dieses Willens bilden müssen. Wieder dürfte es klar sein, dass dieser Wille an sich weder guter noch böser Wille, dass aber das Gebot mit seiner Frage auch hier gegeben ist. Es greift zunächst überall da ein, wo es vielleicht überhaupt noch gar nicht bedacht sein sollte, dass wir unserm Leben jene gesteigerte Bejahung, die Behauptung und Betätigung seiner Möglichkeiten schuldig sind. Sollten Luft, Licht, Wasser, Bewegungsmöglichkeiten, etc. nicht dazu da sein, diese gesteigerte Bejahung zu vollziehen, sollte also Hygiene uns nicht geboten sein? Darum dann vielleicht in concreto auch diese und diese Diätetik. Darum vielleicht auch diese und diese sportliche Betätigung. Darum vielleicht in der Prophylaxe und im eingetretenen Notfall auch das Gebrauchmachen vom Dienst des Arztes. Dürfen diese Möglichkeiten unbenutzt bleiben? so ist zu fragen, wie auch die Antwort ausfallen mag. Keinesfalls wird man sich aber die Antwort leicht machen dürfen, indem man auf eine Gesundheit der Seele, abgesehen von der des Leibes, pocht, als ob der Mensch nicht jene Einheit von Leib und Seele wäre, in der unkontrollierbar weitgehend das Ganze gesund oder das Ganze krank ist. Und als ob jenes Pochen auf den Geist nicht allzuleicht mehr durch die Trägheit des Fleisches als durch die entsprechende Lebendigkeit des Geistes bedingt sein könnte. Um nicht zu reden von einer prinzipiellen Resignation gegenüber der unsere Lebenskraft und vielleicht unser Leben bedrohenden Möglichkeit der Krankheit, eine Resignation, die sich doch schwerlich verantworten lassen dürfte angesichts der Tatsache, dass Jesus gerade gegenüber der Krankheit immer wieder das Zeichen des naheherbeigekommenen Reiches Gottes in Gestalt Seiner Heilungswunder aufzurichten für nötig angesehen hat. Ernste Bejahung des Lebens in dieser Hinsicht scheint uns also gar nicht nur von der Schöpfung, sondern auch von der Auferstehungshoffnung her geboten zu sein. Aber die Frage des Gebotes wird sich auch da stellen, wo man für das was einem "gut tut" oder "nicht gut tut" vielleicht nur zu eingehend interessiert ist, wo Sonne, Luft und Wasser, die Kraft von allerlei Kräutern und Früchten, die Dynamis gestählter Arm- und Beinmuskeln und nicht unmöglicherweise auch die Möglichkeiten der medizinischen Kunst im Bewusstsein des Menschen zu einer Art von wohltätigen Dämonen geworden sind, denen eine Andacht und Gläubigkeit entgegengebracht, denen mit einer Konzentration und Begeisterung gedient wird, die es problematisch erscheinen lassen, ob es noch immer um die Gesundheit des wirklichen, d.h. aber des ganzen Menschen geht, ob die Obsorge für ein corpus sanissimum nicht zu einer Bedrohung der mens sana sich auswachsen könnte und, wenn vielleicht auch das bedacht sein sollte: ob wohl auch gesehen ist und bleibt, dass es sich unter allen Umständen um die Gesundheit des Lebens handelt, das nicht uns gehört, sondern das





Seinem Schöpfer zur Verfügung steht, sodass Gesundheit eindeutig nur da vorhanden ist, wo dieser Verfügungsgewalt gehorcht wird, was dann wieder in concreto eine energische Gleichgültigkeit gegen die Frage: Was tut mir gut? eine bewusste Unbekümmertheit gegenüber den Wünschen unseres lieben Leibes und unserer noch lieberen Seele, die Bereitschaft, demselben Schöpfer mit einem leidenden Leibe und mit einer leidenden Seele, nicht in Kraft, sondern in Schwachheit, nicht gesund, sondern krank, nicht lebend, sondern sterbend, zu dienen, bedeuten könnte. Resignation gegenüber der Krankheit und Gesundseinkommen um jeden Preis scheint vor Seinem Gebot gleich unmöglich, Tapferkeit in der Behauptung und Tapferkeit in der Preisgabe unserer Gesundheit scheint durch Sein Gebot in gleicher Weise geboten zu sein. Dass wir unser geliehenes Leben in Kraft leben, das ist es, was es so oder so von uns will. Verlassen wir uns darauf, dass Seine Wirklichkeit eindeutig ist. Ethische Besinnung aber hat ihren Dienst getan, wenn sie diese Wirklichkeit annähernd vollständig umschrieben hat.

Wir greifen höher, wenn wir nun den Willen zum Leben verstehen als Bejahung der Lust, als Willen zum Glück. Es hat gar keinen Sinn, und es bedeutet auch ein ganz oberflächliches Kant-Verständnis, wenn man die ethische Frage nicht auch in Bezug auf diese Determination unseres Lebenswillens anwendet, sondern sittliches Handeln erst da anfangen lassen will, wo diese Determination angeblich ausgeschaltet sei. Angeblich, denn ein solcher Lebenswille, bei dem diese Determination wirklich ausgeschaltet ist, existiert in den Büchern, nicht aber in wirklichen Menschen. In Allem, was wir wollen, wollen wir jedenfalls auch glücklich sein. Das Leben will nicht nur extensiv, sondern auch intensiv gelebt, es will als Leben, als das Wunder, in seiner Herrlichkeit, in der ganzen unerhörten Schönheit seiner im Leben Gottes begründeten Wirklichkeit gelebt sein. Das ist offenbar gemeint, wenn wir in der erfreulichen Lage sind, mit Hutten bekennen zu dürfen, es sei eine "Lust" zu leben, ist gemeint, wo immer ein Menschenkind glücklich sein möchte, wissend dass es etwas derartiges gibt und auch für ihn geben sollte. Glücklichseinkommen ist im Unterschied zu Gesundheit die intensive Steigerung der Lebensbejahung. Auch dieses Wollen ist an sich weder ein gutes noch ein böses, wohl aber ein höchst problematisches Wollen. Warum sollte es nicht gut sein? Ist es wahr, dass das Leben, darum, weil es aus Gott ist, schön ist, warum soll dann das Leben dieses Lebens nicht auch das bedeuten, dass es mit Lust genossen wird, dass es uns glücklich macht? Warum soll dann Bejahung des Lebens im Sinn von Bejahung des Lebensglücks nicht geradezu geboten sein? Was blasse Dankbarkeit gegen den Schöpfer, wenn wir etwa nicht froh sein wollten, wo wir es sein dürfen? Aber freilich, warum sollte dasselbe Wollen nicht auch böse sein können? Wenn nämlich unsere Lebenslust vielleicht gar nicht die Lust unseres wirklichen d.h. unseres geschöpflichen Lebens ist, sondern die Lust eines dämonischen Abstraktums, eines uns selbst angehörigen, in eigener Herrlichkeit gelebten Lebens, in dessen Bejahung und Kultur wir allerdings auch eine Lust, aber eine böse Lust, eine Lust, die mit Dankbarkeit nichts zu tun hat, erleben, eine Lust, durch die wir der Lust des wirklichen geschöpflichen Lebens verlustig gehen.





Wir können die Grenze zwischen der guten und der bösen Lust unmöglich ziehen. Aber sie ist gezogen. Es bedeutet immer mindestens eine Warnung in dieser Hinsicht, wenn der Wille zum Genuss des Lebens kollidiert mit der Bejahung seiner primitiven Bedürfnisse oder mit dem Willen zur Gesundheit. Es bedeutet aber noch deutlicher eine Warnung, wenn der Wille zum Genuss, statt einfach als Bejahung wirklicher schon vorhandener Lust, als Aeusserung einer Freude, die man irgendwie schon hat, sich vollstrecken zu können, nach Reizmitteln greifen muss, um jener Freude vor der Freude, die das Kennzeichen wirklicher Lebensfreude wäre, erst zu rufen, um hernach, nach Beschaffung dieser Voraussetzung, seine Erfüllung zu erleben. Das kann jedenfalls bedeuten, dass unser Wille mit unserm wirklichen Leben und dann auch unsere Lust mit wirklicher Lust gar nichts zu tun hat. Es ist klar, dass von hier aus gesehen, alle die menschlichen Möglichkeiten, die man unter dem Begriff des Festes zusammenfassen kann, sich in einer höchst bedenklichen Krisis befinden, weil ja eben zum Begriff des Festes ein besonderer Freudenapparat gehört. Ein solcher Apparat kann aber bedeuten, dass der Mensch nicht froh ist, sondern froh sein möchte und dazu irgendeiner Sensation bedarf, d.h. aber dass sein Lustwille nicht aus der selbstverständlichen Dankbarkeit des wirklichen geschöpflichen Lebens stammt, sondern aus dem Eigenwillen jenes fiktiven, dämonischen Lebens. Wenn man z.B. einen kleinen oder grossen Rausch nötig hat, um lustig zu werden, wenn einem die Musik gut genug ist, Stimmung zu erzeugen (Saul und David), wenn der Bürger im Kino oder auf dem Rummelplatz zur Freude des paradoxen Umwegs über einen kleinen Schrecken angesichts einer Gefahr, Sünde oder Not anderer bedarf, wenn eine Anzahl von Individuen oder Ehepaaren, die sich allein langweilen würden, zur Behebung dieses Uebelstandes zusammenfinden, um sich Abends von 8-1 Uhr bei Braten, etc., ganz unnötigerweise ganz unnötige Dinge mitzuteilen unter dem Titel von Geselligkeit, wenn sich eine Gesellschaft oder vielleicht auch eine Universität in den Akten nach der Möglichkeit eines Jubiläums umsieht, weil sie doch auch gerne einmal jubilierten möchte, wenn . . . dann sind das alles beileibe nicht böse Dinge, wer wollte so schulmeisterlich sein, aber Dinge, angesichts derer zu fragen ist, ob sie sich rechtfertigen lassen als Ausübung wirklicher Lebenslust, oder ob man sich dabei nicht irgend etwas vormacht, wodurch die wirkliche Lebenslust gerade verunmöglicht wird. Es könnte ja auch anders sein; diese Dinge können ja, was wissen wir davon, was sie für Andere bedeuten können?, vielleicht wirklich lustig, Aeusserung einer primär vorhandenen Freude und also Aeusserung von Dankbarkeit sein. Man würde auf christlicher Seite gewiss gut tun, mit abschliessenden Urteilen über den letzten Sinn der Vergnügungen der Welt sehr zurückhaltend zu sein. Aber ob die Dinge, an denen die Welt und die Christenheit sich vergnügt, Aeusserungen von Dankbarkeit sind, das ist die Frage, die Frage des göttlichen Gebotes, die angesichts dessen, was sich die Menschheit in dieser Hinsicht leistet, allerdings aufgeworfen ist. Und die weitere Erwägung wird dann auch nicht zu umgehen sein. Wenn unser Leben als geschöpfliches Leben gar nicht uns selbst gehört, dann können wir offenbar gar nicht eindeutig darüber befinden, was nun unseres wirklichen Lebens wirkliche Lust ist. Wie die Lebensbejahung überhaupt u.U. nur sinnvoll sein kann als Voraussetzung der



Bereitschaft zum Lebensopfer, so wird die Lebenslust im Besonderen sich vielleicht erst bewähren in der Bereitschaft zum Lebensleid, wird jene intensive Steigerung der Lebensbejahung vielleicht nur stattfinden können in Form des Offenwerdens für die grenzenlos Bedrängtheit desselben geschöpflichen Lebens, werden frohe Feste nur sinnvoll sein können in unlösbarer Korrelation zu sauren Wochen. Nicht das Lachen, freilich auch nicht das Weinen und wiederum nicht die stoische Apathie, die weder recht lachen noch recht weinen kann, sondern diese Korrelation zwischen Genussfähigkeit und Leidensfähigkeit, die Bereitschaft, das Wunder des göttlichen Lebens, seine Schönheit als das von Gott geliehene Leben in seinen Höhen und in seinen Tiefen, also da, wo wir von Glück, und da, wo wir von Unglück reden zu rechnen, dieses Reifsein für beides dürfte die Probe darauf sein, wie es mit unserm Gehorsam in Bezug auf Glücklichseinswollen bestellt ist. Ob und wie einem jeden diese Probe wirklich auferlegt wird, das ist eine andere Frage. Es ist aber keine Frage, dass der Wille zum Leben auch in dieser Form sein Kriterium darin in sich selber trägt, dass unser wirkliches Leben Gott gehört, und dass also auch unsere Lebensfreude in Seinem und nicht in unserm Belieben steht.

Eine weitere Form intensiver Lebensbejahung ist offenbar der Wille zur Besonderheit, zur Individualität. Leben heisst, ob in Kraft oder in Schwachheit, ob in Freude oder in Leid, sein eigenes Leben leben. Leben heisst seinem Naturell folgen, eine diese bestimmte Persönlichkeit werden, ein Charakter sein. Die Entdeckung des Begriffs der Individualität durch die Romantik war die Analogie zu einer naturwissenschaftlichen Einsicht. Das spricht durchaus nicht gegen ihn - warum sollte die Natur auch in dieser Hinsicht an sich böse sein? - wohl aber spricht das gegen die Ueberschätzung gerade dieses Begriffs. Dass ich mich selbst finde, dass mein eigenes Leben als solches mir zum Erlebnis wird, dass ich die Strukturgesetze meiner Art, die nun einmal die keines Andern ist, anerkenne, damit auch die mir gegebenen Möglichkeiten, damit freilich auch die mir gesetzten Schranken, dass ich diese meine Möglichkeiten zu realisieren suche und diese meine Schranken zu respektieren trachte, dass ich sowenig ein fremdes geistiges Gesicht nachahme oder mich aufdrängen lasse, sowenig wie an meinem leiblichen Gesicht nun einmal Erhebliches zu ändern ist, das Alles heisst eben leben. In diesem Sinn will bekanntlich besonders der junge Mensch leben, kämpft er um sein Leben gegen Eltern und Lehrer, um vielleicht später einzusehen, dass auch das, nun wirklich sich selber zu sein - sich selber sein zu müssen, nachdem manes in der Jugend so stürmisch gewollt hat - eine recht problematische Sache ist. Denn wenn man, und das kann man ja, in der Persönlichkeit mit Goethe "höchstes Glück der Erdenkinder" finden will, so ist doch damit noch nicht gesagt, dass die Betätigung unserer Persönlichkeit an sich irgend etwas mit dem Guten zu tun habe. Wohlverstanden auch charaktervoll heisst durchaus nicht an sich gut. Vollendete Schurkerei ist auch charaktervoll. Aber wenn das Wollen der eigenen Art des Handelns ein unveräusserliches Moment des Lebensaktes als solchen ist, und wenn der Lebensakt als solcher in der Krisis des göttlichen Gebotes steht, dann kann und muss offenbar auch hier die Frage nach Gut und Böse gestellt werden. Geboten ist offenbar nicht die Indivi-





dualität des Lebens an sich - das würde wiederum bedeuten, dass uns die Verehrung aller möglichen Dämonien geboten wären, die mit unserm wirklichen geschöpflichen Leben gar nichts zu tun haben - sondern, und das ist etwas ganz anderes, die Individualität dieses unseres geschöpflichen Lebens. Indem wir es als solches verstehen, negieren wir jedenfalls unser Anrecht an uns selbst, wird unser Unselbstseinwollen zu einer relativen Angelegenheit gegenüber dem allein wirklichen Sichselbstsein Gottes d.h. aber zu einer Angelegenheit des Gehorsams und nicht unseres Begehrens. Ist also Charakterlosigkeit, der Mangel an Mut, mich zu mir selbst zu bekennen, die Trägheit, die darin besteht, dass ich weniger aus mir mache als ich aus mir machen müsste, und die Quälerei, durchaus etwas anderes aus mir zu machen, als ich nun einmal bin, bedroht von der Frage, ob ich eigentlich gewillt sei, mein mir verliehenes Leben ernst zu nehmen, so dürfte es auch eine Hypertrophie von Charakterhaftigkeit, eine Charakterhaftigkeit an sich geben, die sich daran erinnern lassen muss, dass man sich selbst durchaus nicht mit letztem Ernst ernstnehmen kann, dass das Bild, das uns der Spiegel zeigt, bei allem Interesse, dass wir dem, was es zeigt, entgegenbringen mögen, doch zuerst und zuletzt freundlicherster Ironie und nicht jedes Pathos würdig ist, das ihm etwa Schleiermacher in den Monologen entgegengebracht hat, dass gerade wirkliche Persönlichkeiten sehr viel unbekümmerter mit sich selbst umzugehen pflegen, als dies nach den Regeln der Persönlichkeitskultur geschehen dürfte.

Individualität ist Gehorsam. Diese ihre Notwendigkeit ist auch ihre Schranke. Das ist dann sinngemäss anzuwenden auch auf die Individualität von Völkern und Familien und frei gebildeten Gemeinschaften. Es ist ganz richtig, dass der positive Sinn des Gebotes auch in dieser Hinsicht in Kraft steht. Es gibt ein schöpfungsmässiges Sosein auch von Gemeinschaften, das diese zu betätigen und nicht zu verleugnen haben. Aber eben darin, dass es schöpfungsmässig ist, hat es auch seine Grenze. Es bezeichnet nicht eine Herrlichkeit des Geschöpfes, sondern des Schöpfers. Es lohnt sich nicht, weil es undurchführbar ist, hier letzte Worte sprechen zu wollen. "Rassig" kann in der Sprache der Reklame unserer Tage auch ein Auto heissen. "Eigentümlich" - das Lieblingswort der Romantiker - ist auch das Blatt am Baume. Und wo man immer geneigt ist, mit Feierlichkeit von der eigenen Art, sei es nun die seines Volkes oder seines Bundes zu sprechen, da ist zu bedenken, dass Besonderheit kein Inhalt, sondern eine Form ist, deren Füllung durch das Gute oder durch das Böse darin geschieht, dass wir irgendwo in der Mitte zwischen Demut und Treue oder zwischen Trägheit und Uebermut erfunden werden nicht als Besitzer, sondern als gute oder schlechte Verwalter unserer Eigenart, in einer Mitte, die in concreto wiederum ebensowohl ihre Behauptung wie ihre Preisgabe bedeuten kann. Denn als der Herr des Lebens kann uns Gott auch in dieser Hinsicht jeden Augenblick ebensowohl und in derselben Schöpfermacht und Weisheit leben und sterben lassen. Bereitsein für beides ist auch hier das, was durch Sein Gebot unter allen Umständen gefordert ist.





Wir kehren zum Schluss noch einmal zu der extensiven Lebensbejahung zurück, wenn wir den Willen zum Leben verstehen als den Willen zur Macht. Die Behauptung unseres geschöpflichen Lebens vollzieht sich unter Förderungen und Hemmungen, die zunächst nicht in unserer Macht liegen. Denn Gottes Schöpfung erschöpft sich nicht in meinem geschöpflichen Leben, sondern dieses spielt sich ab im Rahmen und unter den Bedingtheiten des es umgebenden geschöpflichen Lebens überhaupt. Wir werden im dritten Absatz davon zu reden haben, dass das Gebot des Lebens von daher eine Bedeutung gewinnt, die über den Begriff des Willens zum Leben grundsätzlich hinausgeht. Es entsteht doch von daher auch ein Problem, das noch ganz unter diesen Begriff fällt, und das ist eben das Problem der Macht. Mächtig sein heisst: in der Behauptung seines Lebens in Bez. auf Benützung der Förderungen und in Bez. auf Ueberwindung der Hemmungen durch das uns umgebende geschöpfliche Leben Erfolg haben. Wille zur Macht heisst Wille zu diesem Erfolg. Die einfache Bejahung des Lebens, der Wille zur Befriedigung unserer natürlichen Bedürfnisse, der Wille zur Gesundheit, der Wille zur Lust, der Wille zur Besonderheit bedingen, dass ich auch den Willen zur Macht habe, den Willen zum Können des in allen diesen Richtungen Notwendigen, den Willen, mich zum Herrn der in allen diesen Richtungen in Betracht kommenden Möglichkeiten zu machen. Und es ist umgekehrt zu sagen, dass ich in allen jenen Formen des Willens zum Leben zugleich auch und mit eigenem Wert und Gewicht den Willen zur Macht betätige, dass ich in allen Formen will, auch darum weil ich Macht will. Ich lebe, indem ich leben kann. Und leben können ist selbst Leben. Entsprechend dem Aktionsradius meines Lebens kann das in concreto sehr wenig oder sehr viel bedeuten, ohne dass es darum sachlich etwas Anderes bedeutet. Der eifrige Griff des Kindleins nach seinem Butterbrot und der russische Feldzug Napoleons I., das Unternehmen des Lehrens und Lernens, indem wir hier begriffen sind und eine Raketenflugzeugreise in die Stratosphäre oder auf den Mond, die hoffentlich sanfte Selbstbehauptung, die auch in der liebevollsten Ehe oder Freundschaft nicht ganz zu entbehren ist und die mächtige Geste des Diktators, der ein Millionenvolk zum Parieren bringt, das Alles sind Phänomene, die in dieser Hinsicht auf einer Ebene sich abspielen. Gerade wie wir immer auch Lust wollen, so immer auch Macht. Und wie wir nun wissen, dass unser Lebensakt als solcher weder gut noch böse ist, sondern als gut oder böse sich offenbart im Ereignis unserer Begegnung mit Gottes Gebot, so steht es auch mit dem in diesem Lebensakt immer inbegriffenen Willen zur Macht. Dass er als solcher gut, das ist bekanntlich von Fr. Nietzsche, dass er als solcher böse sei, das ist in derselben merkwürdigen Stadt Basel von Jak. Burckhardt gedacht und gesagt worden. Man wird zunächst beide Sätze verstehen müssen. Nietzsches Lehre vom Uebermenschen, der als "lachender Löwe" jenseits aller moralischen Bindung einfach seiner Macht froh ist, ist mit der Anklage, dass dies die Verherrlichung der Brutalität bedeute, nicht zu erledigen, soviel Anlass Nietzsche selbst nicht etwa durch sein Leben, aber durch manche seiner Worte dazu gegeben haben mag. Ihm ging es im Gegensatz zu einer sich bei ihrer Innerlichkeit beruhigenden und darum gar nicht ernsthaften Geistigkeit um die Verwirklichung des Menschen, um den Aufruf, die Möglichkeit eines Optimums menschlichen Könnens und damit menschlicher



Vitalität, wie es ihm in gewissen grossen Führerpersönlichkeiten sichtbar schien, als Lebensforderung ernst zu nehmen. Er hasste die Moral des Christentums als "Sklavenmoral", weil er in ihr den Inbegriff der Impotenz bzw. Trägheit der Viel zu Vielen zu erkennen meinte, die er in der gar nicht christlichen Moral des deutschen Bildungsphilisters der 70er Jahre zuerst gehasst hatte. Wille zur Macht heisst bei Nietzsche - er war ein Bewunderer des lateinischen bes. auch des französischen Geistes im Gegensatz zum deutschen - Wille zur Gestalt d.h. zur Aristie der Gestalt. Der Aristos in Bez. auf Gestaltung (Macht muss auch schön sein!) ist der Uebermensch. Es war darum sicher eines der böswilligsten Missverständnisse bes. französischen Kriegspropaganda, wenn sie ausgerechnet gerade auf Nietzsche als einen typisch deutschen Propheten der Gewalt hingewiesen hat. Umgekehrt wird man sich aber als Deutscher durch Nietzsche daran erinnern zu lassen haben, dass das nicht auf unserm Boden gewachsene Phänomen des römischen Cäsarentums samt seiner Reinkarnationen in gewissen Papstgestalten, in Napoleon I und in unsern Tagen offenbar in Benito Mussolini nicht notwendig ausserhalb des Lichts der sittlichen Idee steht, dass man billigerweise auch in solchen Figuren nicht ohne Weiteres Ausgeburten der Hölle erkennen zu dürfen glauben sollte. Aber wenn man nicht verkennen kann, dass in Nietzsches in dieser Lehre gipfelndem Naturalismus die positive Seite des Machtproblems in verdienstvoller und unvergesslicher Weise herausgearbeitet worden ist, so wird man nicht umhin können, auch die relative Gegenthese Jak. Burckhardts, dass die Macht an sich böse sei, in sorgfältige Erwägung zu ziehen. Man wird sie nur eine relative Gegenthese nennen dürfen, obwohl sie die Form eines kontradiktorischen Widerspruches hat. Es ist bemerkenswert, dass es dieselbe historische Anschauung, nämlich die der fürstlichen und päpstlichen Gewaltmenschen der italienischen Renaissance gewesen ist, die sowohl N. wie B. zu ihren Sätzen geführt hat. So eindeutig ist die Wirklichkeit des menschlichen Lebens nicht, dass die Entfaltung seiner Potenz nicht auch bedeuten und sein könnte, das Sichtbarwerden des Exponenten einer leeren Lebensabstraktion, einer Lebensunwirklichkeit, die nur in der Negation des wirklichen geschöpflichen Lebens, die also wieder nur als Dämonisierung des Lebens, Grund und Bestand hat. Nietzsche glaubt mit derselben Naivität, mit der andere philosophische Ethiker, mit der auch theologische Ethiker dies in Bezug auf ihre Idealbilder glauben, an die Möglichkeit einer immanenten Verwirklichung jener Aristie der Gestalt. Ihm ist entgegenzuhalten, dass auch der Wille zur Macht nie und nirgends gegeben ist als Wille zum Guten, als Gehorsam gegen die Lebensforderung, dass also dieser Wille zur Macht (es wäre denn, dass darunter der Wille zur Macht Gottes zu verstehen wäre) zum Masstab einer Umwertung aller Werte unmöglich genügend sein kann. Der Umwertung aller Werte, der radikalen Krisis, in der alles menschliche Wollen und Tuh sich befindet, ist vielmehr auch diese Form menschlichen Wollens unterworfen. Wenn es z.B. wahr ist, dass Wissen Macht ist, wenn es darum zweifellos eine Macht der Wissenschaft und der Wissenschaftlichkeit gibt, so wird sich doch diese Macht der Frage nicht entziehen dürfen, ob sie kraft ihrer Aktualität, kraft der Würde ihres Gegenstandes und kraft des Dienstes, den sie dem Leben leistet, legitimerweise Macht ist. Hinter dem unerhörten Können





der Technik der Neuzeit steht drohend die Frage: was denn hier gekonnt wird? und der Krieg sollte uns allen die Augen dafür geöffnet haben, dass die Antwort auf der ganzen Linie der technischen Leistung ebensowohl Mord und Vernichtung, wie Bejahung und Aufbau des Lebens sein kann. Ueber die Vieldeutigkeit der Wahrheit, dass Geld Macht ist, ist ja kein Wort zu verlieren, wohl aber dürfte es nicht überflüssig sein, wenn sich die Christenheit etwa von Bernard Shaw doch recht deutlich vor Augen führen lässt, dass sie, indem auch sie nach dieser Macht greift, um sie in den Dienst des Guten zu stellen, nach einem Instrumente greift, an dem unvermeidlich Tränen und Blut haften und dass sie sich wohl fragen mag, ob ihr vermeintlicher Bauen des Reiches Gottes unter diesen Umständen ("Was wären wir ohne Geld?") nicht unvermeidlich immer auch das Gegenteil bedeutet. Eine Machtentfaltung ist zweifellos auch der gewaltige Apparat der sozialen und charitativen Fürsorge, ja und unter den Rädern dieser Maschine befinden sich so und soviel von der Energie des Betriebes einfach vergewaltigte Träger dieses Betriebs, um davon nicht zu reden, dass die Objekte dieser Fürsorge oft auch mehr als ihre Opfer sich zu empfinden scheinen. Und wenn wir eine Persönlichkeit wie Napoleon I oder Bismarck oder Mussolini bewundern ob ihrer unerhörten Fähigkeit, der politischen Macht ihres Volkes zu dienen durch Erweckung, Vereinigung und Gebrauch seiner Kräfte, so kann doch die Frage gerade hier nicht umgangen werden, ob denn das Instrument, das durch solche Führer ihrem Volke in die Hand gedrückt wird, seinem wirklichen Lebensbestand entspricht, oder ob nicht alle Anfangserfolge, die ihm in dieser Richtung beschieden sein mögen, zum vorneherein fragwürdig sind, weil ein Anspruch hinter ihnen steht, der zu der wirklich vorhandenen Lebensmächtigkeit in keinem Verhältnis steht. Wäre ihre Führung in diesem Falle nicht eine Irreführung gewesen? Hat Burckhardt nicht recht: Kann man Macht wollen - und wir wollen sie alle - ohne eo ipso auch schuldig zu werden, schuldig an demselben Leben, um deswillen wir nach diesem Instrumente greifen? Wo der Wille zur Macht auf dem Plane ist - und er ist es immer, da ist es auch immer fraglich und oft mehr als wahrscheinlich, dass - und das ist dann eben die tragische Schuld dieses Wollens - die Relativität der geschöpflichen Macht vergessen und heimlich oder offen der Kampf um eine absolute Macht eröffnet, in welchem der Mensch im Kleinen und im Großen endlich und zuletzt nur in sein Verderben rennen kann. Es scheint ja ein banaler Satz, dass eben Gott allein absolut mächtig ist. Aber an diesem Satz scheidet sich fort und fort Gut und Böse in der Frage des Machtwillens. Wir können auch hier die Gegenprobe machen: Ist Gott allein absolut mächtig, dann muss sich die relative Mächtigkeit des Geschöpfes, seine echte Lebendigkeit wiederum in dem, was wir Ohnmacht nennen zu müssen meinen, im Gehemmtsein und Gehemmtbleiben durch die uns umgebende Welt ebenso beweisen und bewähren, wie in dem, was wir Macht heissen. Wie unsere Macht Seine Macht verherrlichen soll - und darum muss es doch beim Willen zur Macht, wenn er gut sein soll, gehen - ob in unserer "Macht" oder in unserer "Ohnmacht", welches die Aristie der Gestalt ist, zu der Er uns bestimmt hat, das steht in Seinem, nicht in unserm Belieben. Wirkliche Macht wirklichen Lebens kann nicht an unsern Sieg und Triumph gebunden sein. Es dürfte das Kriterium echten Machtwillens bei Individuen und Völkern darin





bestehen, ob der Mensch es erträgt, auch in der Brechung seines Willens zu seiner Macht zu leben, oder ob diese Brechung die Katastrophe seines Leben bedeutet, ob der Löwe also ebensowohl auch ein Lamm zu sein vermag. Das ist die Möglichkeit der Macht Jesu Christi: In der Tat: sie ist die Krisis unseres Machtwillens. Das Gebot des Schöpfers, das auch das Gebot Jesu Christi ist, kann, eindeutig in sich selber für uns Geheiss nach beiden Seiten sein, und Gehorsam gegen das Gebot wäre dann Offenheit für alle Möglichkeiten, die in der Obmacht Gottes über unsere Macht beschlossen sind.

3. Indem ich mir sagen lasse, dass ich leben soll, verstehe ich das Leben überhaupt als notwendig und wird es mir zu einem Gegenstand der Ehrfurcht.- Das ist das zweite, was zum Problem des Schöpfungsgebotes grundsätzlich zu sagen ist. Der gedankliche Schritt, der hier zu tun ist, bedeutet die crux aller naturalistischen Ethik, die auf die begründende Kraft des Gottesgedankens verzichten zu können meint, für die er höchstens nachträgliche formale Bedeutung hat. Zwingend und central ergibt sich aus dem Begriff des Lebens an sich, abgesehen von der für uns entscheidenden Bestimmung geschöpfliches Leben, doch nur das Postulat der Bejahung meines eigenen Lebens, um das herum dann etwa nach Spencer zunächst das Leben meiner Nachkommen und dann im weitem Umkreis auch noch das der übrigen Mitmenschen in Betracht zu ziehen ist, ohne dass doch der gesunde Egoismus des Ausgangspunktes auch nur einen Augenblick ernstlich in Frage gestellt würde, und auch ohne dass seine gewisse altruistische Durchkreuzung durch die gebotene Rücksicht und Fürsorge für die Mitmenschen den Sinn einer den Willen zum Leben prinzipiell überbietenden andern zweiten gebotenen Einstellung zum Leben überhaupt bekäme. Es ist nicht einzusehen, wie es anders sein sollte. Mein Wissen um das fremde Leben ist an sich, wenn es nicht begründet ist durch Gottes Gebot, bloss ein analogisches Wissen; das Eigentliche, das wir dann vom Leben wissen, wird immer das sein, dass wir selbst leben, und dieses unser eigenes Leben wird dann notwendig der eigentliche Inhalt auch unseres Wollens sein, fremdes Leben nur insofern als es, wie wir vorhin bei der Besprechung des Willens zur Macht gesehen haben, unserm eigenen Lebenswillen als Förderung oder Hemmung interessant zu werden vermag.- Das wird anders, wenn wir das Gebot des Lebens verstehen als Gebot des Schöpfers des Lebens. So verstanden ist das Gebot zunächst - und schon das verunmöglicht jene ringförmige Anordnung der Spencer'schen Ethik - die grundsätzliche Relativierung meines Willens zum Leben als zu meinem eigenen Leben. Im Gedanken an Gott den Schöpfer muss ich ja mein eigenes Leben ebenso als gesetzt wie als aufgehoben erkennen, muss mein Wille zum Leben also ebenso Bereitschaft zur Behauptung wie zur Preisgabe meines Lebens sein. Eindeutig geboten ist mir, dass ich für Gott leben, nicht aber, dass ich überhaupt und an sich leben soll. Mit dieser Relativierung ist also schon der Begriff eines fremden Lebens, zunächst des allein ursprünglichen und in sich selbst begründeten Lebens Gottes in meinen Gesichtskreis getreten. Ist dies nun wirklich der Fall, ist durch das Gebot zunächst gleichsam der freie Raum geschaffen in meiner Aufmerksamkeit für ein Leben, das nicht mein eigenes ist, wie sollte es dann anders sein, als dass diese frei gewordene Aufmerksamkeit, die wir ja nicht dem Leben Gottes als sol-



ohem zuwenden können, in Anspruch genommen, gleichsam vikarierend in Anspruch genommen wird durch die Tatsache eines andern fremden Lebens, des geschöpflichen Lebens ausser und neben uns, das wir per analogiam aus seinen Aeusserungen als Leben, durch das Gebot aber, das uns Bescheid über unser eigenes Leben gesagt hat, als geschöpfliches Leben wie unser eigenes verstehen müssen, mit dem unser eigenes Leben bei aller geheimnisvollen Ferne (darin, dass es eben nicht unser eigenes, sondern unaufhebbar fremdes Leben ist) Kraft desselben Verhältnisses zum Schöpfer, in dem wir uns mit ihm befinden, solidarisch ist. Es kann nicht anderes sein: Erkenne ich mein Leben wirklich als unter das Gebot gestelltes geschöpfliches Leben, dann wird das geschöpfliche Leben um mich her befreit aus jener Verdrängung in die zweite oder dritte Linie meiner Aufmerksamkeit, befreit auch aus jener Rolle eines blossen Förderungs- oder Hemmungsmittels meines eigenen Lebenswillens, dann erkenne ich es in seiner relativen, ihm nicht weniger als mir selbst eigenen Selbständigkeit, dann muss seine Tatsächlichkeit eine Bedeutung, wenn auch eine ganz andere Bedeutung für mein Wollen haben, die mir verbietet, guten Willen in der Bestimmung als Willen zum Leben sich erschöpfen zu lassen. Wollen kann ich ja offenbar nur mein eigenes Leben. Fremdes Leben heisst Leben eines Anderen, das als solches nicht von mir, sondern nur von ihm selbst gewollt werden kann. Aber viel wichtiger, als das, was wir wollen, könnte ja die Art sein, wie wir wollen. Indem ich meinen Willen zum Leben betätige, könnte ja für diesen Willen viel bezeichnender als sein Gegenstand das sein, dass ich nicht anders denn in Ehrfurcht leben will, in Ehrfurcht vor dem Schöpfer, gewiss aber nun auch in der ganz anderen Ehrfurcht vor dem Leben Seiner Geschöpfe, in der mir meine eigene Geschöpflichkeit, die absolute Fremdheit des Lebens Gottes, aus dem ich selbst das Leben habe, im Relativen, im Gleichnis entgegentritt. Der Begriff der "Ehrfurcht vor dem Leben" ist eine Entlehnung von Albert Schweitzer, die wir hier in aller Form vollziehen. Schweitzer hat als Gegenspieler Nietzsches unter den naturalistischen Ethikern das grosse Verdienst, mit der Kraft der Einseitigkeit zum ersten Mal umfassend und wuchtig auf den Punkt, auf den es hier ankommt, auf die notwendige Bestimmtheit eines guten Willens durch die Tatsächlichkeit des fremden Lebens als solchen hingewiesen zu haben. Ich kann Schweitzer freilich darin nicht folgen, dass er unter dem ausdrücklichen Titel einer ethischen Mystik den Willen zum Leben und die Ehrfurcht vor dem Leben koinzidieren lässt. "Wo in irgend einer Weise mein Leben sich an Leben hingibt, erlebt mein endlicher Wille zum Leben das Einswerden mit dem Unendlichen, in dem alles Leben eins ist" (K. und Eth. II 243).

Das bedeutet eine Verwischung des Unterschiedes zwischen Gebot und Gehorsam, zwischen Gott und Mensch, die natürlich nicht geht. Dass wir selbst leben wollen und nun doch in Ehrfurcht vor allem Leben, das ist im Gebot eins, aber in keiner menschlichen Verwirklichung. Ich könnte auch darin nicht mit Schweitzer gehen, dass er die ganze Ethik eben in der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben sich erschöpfen, Alles auf diesen einen Nenner bringen will. Das ist für eine theologische Ethik, die den gebietenden Gott nun gerade nicht als den Schöpfergott kennt, unmöglich. Und es hat sich Schweitzer





die letzte eigentliche Kraft seiner Argumentation selbst entzogen, indem auch er auf die Begründung des Gebots dieser Ehrfurcht durch den Gottesgedanken verzichtet, sondern sich auf jenes mystische Erlebnis zurückgezogen und damit seiner ganzen Darlegung etwas biographisch Zufälliges gegeben hat. Von diesen Bedenken abgesehen, muss man Schweitzer in Anbetracht der grössern Relevanz des von ihm hervorgehobenen schwachen Punktes der bisherigen Ethik vielleicht doch noch dankbarer sein als Nietzsche für seine Leistung. Der Begriff "Ehrfurcht vor dem Leben" drückt zugleich sehr schön und sehr behutsam aus, auf was es hier ankommt. Es geht nämlich hier noch gar nicht um das Verhältnis zum Mitmenschen, zum Nächsten als solchen. Der Mitmensch als solcher wird durch das Gebot Gottes des Versöhnners zum ethischen Problem und dann zu einem Problem, das sich nicht einfach unter den Begriff des fremden Lebens subsummieren lässt. Dass neben und mit mir ein anderer Mensch lebt, das ist offenbar eine Tatsache ganz eigener Art. Aber immerhin: er lebt auch mit und neben mir, wie anderes fremdes Leben auch noch neben mir gelebt wird. Um diese Tatsache fremden Lebens überhaupt, in dem dann auch das Leben der Tiere und Pflanzen inbegriffen ist, kann auch als solches für die Bestimmung des guten Willens nicht gleichgültig sein. Sehr glücklich hat darum Schweitzer trotz seiner fatalen Mystik nicht etwa von Liebe, sondern von Ehrfurcht vor dem Leben geredet. Das ist in der Tat, was das fremde Leben als solches von uns fordert, vielmehr was von Gott dem Schöpfer für das fremde Leben gefordert ist. Es will, indem wir unsern Willen zum Leben betätigen, mit Scheu und mit Verantwortung behandelt sein, mit Scheu, weil wir wissen, dass das göttliche Gebot wie für unser eigenes so auch für alles fremde Leben jederzeit Leben oder Tod bedeuten kann, mit Verantwortung, weil unser Verhalten ihm gegenüber, das als Unterlassen oder als Tun sein Leben oder Sterben bedeuten kann, ein Vikariieren für das Tun Gottes ihm gegenüber bedeutet, weil wir so oder so die Krisis dieses fremden Lebens bedeuten und wissen müssen, ob wir dazu stehen können, dass dem so ist. Nicht der fremde Wille zum Leben als solcher ist es, dem gegenüber diese Scheu am Platze ist - so wenig wie wir unseren eigenen Willen zum Leben als solchen als guten Willen verstehen können - wohl aber das Schwert des Herrn, unter dem auch er steht und kraft dessen er wie unser eigener Wille gebrochen werden muss zum Willen zum Leben und zum Sterben, weil das Gebot des Lebens als Gebot Gottes beides bedeuten kann. Und nicht dem fremden Willen zum Leben als solchem sind wir verantwortlich, wohl aber dem Willen Gottes, kraft dessen unser Unterlassen und Tun fortwährend Hemmung und Förderung jenes fremden Lebenswillens bedeutet. Entweder dies geschieht im Namen und Dienst des Schöpfers, oder aber in unserer eigenen Anmassung und Willkür. In jener Scheu angesichts der Gefährdetheit alles geschöpflichen Lebens und in dieser Verantwortlichkeit für das, was unser Tun und Unterlassen ihm gegenüber bedeutet, handeln, das hiesse in Ehrfurcht vor dem Leben handeln.

Albert Schweitzer hat sich nicht mit Unrecht beklagt über die "Engherzigkeit", in der die bisherige Ethik, auch die bisherige naturalistische Ethik, ihre Aufmerksamkeit auf die Hingabe des Menschen an den Menschen und die menschliche Gesellschaft beschränkt habe.





"Wie die Hausfrau, die die Stube gescheuert hat, Sorge trägt, dass die Türe zu ist, damit ja der Hund nicht hereinkomme und das getane Werk durch die Spuren seiner Pfoten entstelle, also wachen die europäischen Denker darüber, dass ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen" (225). Eine Ethik, die das Gebot Gottes im Ernst auch als das Gebot Gottes des Schöpfers kennt, wird an dieser Stelle ihre Kreise tatsächlich grundsätzlich weiter ziehen müssen, als dies gewöhnlich geschieht. Lassen wir uns zunächst von Schweitzer selber sagen, an was er dabei gedacht hat. Wahrhaftig ethisch ist nach ihm der Mensch nur, "wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgend etwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und inwiefern es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reisst kein Blatt vom Baume ab, bricht keine Blume und hat acht, dass er kein Insekt zertritt. Wenn er im Sommer nachts bei der Lampe arbeitet, hält er lieber das Fenster geschlossen und atmet dumpfe Luft, als dass er Insekt um Insekt mit versengten Flügeln auf seinen Tisch fallen sieht. Geht er nach dem Regen auf die Strasse und erblickt den Regenwurm, der sich darauf verirrt hat, so bedenkt er, dass er in der Sonne vertrocknen muss, wenn er nicht rechtzeitig auf die Erde kommt, in der er sich verkriechen kann, und befördert ihn von den todbringenden Steinigen hinunter ins Gras. Kommt er an einem Insekt vorbei, das in einen Tümpel gefallen ist, so nimmt er sich die Zeit, ihm ein Blatt oder einen Halm zur Rettung hinzuhalten" (240). Es wäre natürlich leicht, diese Lehre durch allerhand Fragen nach der praktischen Durchführbarkeit dieser Regeln zu kritisieren und allenfalls als elsässische Sentimentalität ein wenig ins Lächerliche zu ziehen. Ich würde das doch für wohlfeil halten. Wenn wir diese Lehre ihrer vielleicht allzu indikativischen bzw. imperativischen Form entkleiden und als Frage verstehen, nämlich einfach als die Frage: Wie rechtfertigst Du dich eigentlich, wenn du es anders so hältst? dann ist sie zweifellos gerade mit ihrem etwas ungewöhnlichen Inhalt Ausdruck echter, weil offenbar ganz aus unmittelbarer Anschauung hervorgegangener ethischer Besinnung, und wer hier nur etwa zu lachen wüsste, der wäre selber ein wenig beweinenenswert. Es ist doch klar, dass das Problem des fremden geschöpflichen Lebens und unseres Verhältnisses zu ihm zwar wahrscheinlich erst in dem Gegenüber von Mensch und Mensch wirklich gesehen werden kann, aber doch sachlich nicht erst dort beginnt: dort, wo fremdes geschöpfliches Leben als menschliches Leben seinen Anspruch uns gegenüber sozusagen auf gleichem Fuss anmelden und vertreten kann, und es dürfte geradezu die Probe darauf, ob wir diesen Anspruch wirklich hören, darin bestehen, dass wir ihn auch da, wo er nur stumm zu uns reden kann, wo wir ihn im "Seufzer der Kreatur" sozusagen erraten müssen, wo er rätselhaft verborgen ist hinter der scheinbaren Gegenständlichkeit des animalischen und vegetativen Lebens, nun eben dennoch hören. Wir können ja hier nicht taub sein, wenn wir dort, im Gegenüber von Mensch und Mensch wirklich hörend geworden sind. Oder sollte der Mensch das Gebot des Lebens, das wie gezeigt immer auch Gebot der Ehrfurcht vor dem Leben ist, wirklich gehört haben; dem der Schlachthof und die Vivisektion, die Jagd und das unerbittliche Einsperren von allerlei



Tieren und Vögeln des Waldes hinter den Gitterstäben des zoologischen Gartens keine Fragen u.zw. weil wir selber direkt oder indirekt an allen diesen Dingen doch beteiligt sind, keine an ihn selbst gerichteten Fragen bedeuten würden? Quo jure erlaubt sich der Mensch eigentlich das Alles gegenüber der Kreatur? Es kann ja sein, dass wir Auftrag dazu haben. Aber jedenfalls sollte man sich die Frage nicht in milderer bequemerer Form, also gerade nicht der Form, ob das alles etwa erlaubt sein möchte, stellen? Also haben wir wirklich Auftrag? Nicht etwa bloss kraft unserer Gedankenlosigkeit, Roheit und Torheit? Nicht etwa bloss den Auftrag unseres dämonisierten und brutalisierten Machtwillens, sondern Auftrag von Gott? Und wenn wir ihn haben, ist dabei bedacht, dass auch dann die Ehrfurcht vor dem Leben, in der zu handeln ist, keinesfalls ausser Kraft gesetzt ist, sondern nur eine andere Form annehmen kann, dass also, die Möglichkeit aller jeher Möglichkeiten grundsätzlich zuzugeben, die Frage nach jedem einzelnen Akt ihrer Ausführung sich aufs Neue stellt? Ist es nicht ganz klar, dass die Bestrebungen des sog. "Tierschutzes" ein Anliegen vertreten, das unter allen Umständen als ein ernstes Anliegen zu hören ist? Und dass auch den Fanatikern, etwa der Anti-Vivisektionsbewegung oder des bekanntlich auch von hier aus zu begründenden Vegetarianismus, ~~der~~ relative Wert einer notwendigen Reaktion nicht abgesprochen werden kann? Freilich ein ~~absolutes~~ Veto, eine eindeutige Verdammung etwa des ehrsamten Metzgerhandwerkes oder der edlen Jägerei wird sich aus dem Gebote Gottes so wenig ableiten lassen, wie umgekehrt eine absolute Erlaubnis oder ein absolutes Gebot und eine solenne Rehabilitierung und Bestätigung ihres Tuns dürfen also alle an jenen Dingen direkt Beteiligten und dürfen wir alle als indirekt Beteiligte auch nicht erwarten. Und auch hier dürfen wir nicht erwarten, dass die Ethik nun etwa die Grenzlinie ziehen werde zwischen dem Gebotenen und dem Verbotenen. Das Gebot Gottes selber und allein zieht diese Grenzlinie für jeden, zu dem es redet, und die Ethik kann nur erinnern an das, was zu seiner Erkenntnis auf alle Fälle zu bedenken ist. Dazu gehört dann aber allerdings auch das, dass die Ehrfurcht vor dem Leben als Gehorsam gegen Gottes Gebot Ehrfurcht vor dem von Ihm geschaffenen Leben ist, und diese Erinnerung wird uns davor bewahren, unter Ehrfurcht eindeutig bloss den Willen zur Erhaltung dieses Lebens zu verstehen. Geschaffenes Leben heisst ja: in Bez. auf sein Leben und Sterben ganz und gar in Gottes Belieben gestelltes Leben. Es kann also sein, dass wir nicht nur die Erlaubnis, sondern den Auftrag haben, die Vollstrecker des Opfers zu sein, das die ganze Kreatur, wir selbst eingeschlossen, in ihrer zeitlichen Existenz ihrem Schöpfer schuldig ist. Es kann sein, dass unser eigener Lebenswille in irgend einer seiner Komponenten das Instrument sein muss, dieses Opfer zu vollstrecken, wie ja die Welt auch umgekehrt, vom Bengaltiger bis herunter zum Volk der Bakterien voll zu sein scheint von solchem fremden Lebenswillen, der uns selbst zu solchen Opfern macht. Wir können, das ist allen Sentimentalen und Fanatikern dieses Problemgebietes bei aller ernsthaften Anerkennung ihres Anliegens zu sagen: Wir können den Schöpfer nicht als einen Pfuscher beschimpfen - wie es Marcion und in der Neuzeit bes. eindrucksvoll der Dichter C. Spitteler getan haben, wie es aber faktisch und praktisch auch die allzu konsequenten Apostel des Tierschutzes tun. Wir können nicht anstürmen gegen den





Willen, kraft dessen das geschöpfliche Leben, wie wir zuerst in Bez. auf unser eigenes Leben festgestellt haben, auf der ganzen Linie und allezeit Leben und Tod, Werden und Vergehen, kraft dessen die Vollkommenheit der Schöpfung gerade darin zu suchen ist, dass sie, um Stätte seiner Offenbarung zu sein, eine strahlende Tages- und eine furchtbare Nachtansicht bietet, kraft dessen Dasein immer auch Kampf ums Dasein, oder sagen wir besser: Opferung des Daseins ist. In demselben Gehorsam nun, in dem wir uns dieser Offenbarung selbst nicht unter allen Umständen entziehen dürfen, in demselben Gehorsam, in dem Wille zum Leben, auch Wille zum Leiden und Sterben sein muss, im selben Gehorsam dürfen wir uns auch dem nicht entziehen, dass wir fort und fort auch aktiv an dieser Opferung beteiligt sind. Wir haben zu bedenken, dass das fremde geschöpfliche Leben ja nur vikarierend Gegenstand unserer Ehrfurcht sein kann. Wir leiten keine Befreiung von dieser Ehrfurcht daraus ab, keine erlaubten Ausnahmen und dergleichen, wir bestreiten jedes Tyrannenrecht des Menschen über die Kreatur: er hat kein solches, auch nicht der kleinsten Mücke und dem bescheidensten Tierchen gegenüber, wir werden aber nicht umhin können, einzuräumen, dass eben die Ehrfurcht vor dem Schöpfer im Geschöpf auch Härte gegen das Geschöpf bedeuten kann, so gewiss seine eigene Güte gegen seine Schöpfung Milde und Härte ist.

Diese Seite der Sache erwogen, wird nun aber in gewisser Berichtigung jener Anklage Alb. Schweitzers zu sagen sein, dass das zweifellos gestellte und zu beachtende Problem des Pflanzen- und Tierlebens schliesslich doch nur propädeutische Bedeutung haben kann gegenüber dem Problem des Menschenlebens. Es wird ja gewiss kei Zufall sein, dass Schweitzer selbst sich nicht etwa dem Dienst eines Tierspitals zugewendet hat, sondern der Arbeit eines Eingebornenarztes in Inner-Afrika. Du sollst nicht töten! heisst: du sollst nicht Menschen töten! schützt den Menschen vor dem Menschen, macht den Menschen dem Menschen zum Gegenstand der Ehrfurcht. Noch nicht von der Humanität, sondern einfach von der Vitalität des Menschen reden wir an dieser Stelle. Warum und inwiefern hat die Ethik nun doch auch schon der einfachen Vitalität gerade des Menschen eine ausgezeichnete Beachtung zu schenken? Ich würde antworten: weil unser Leben doch nur als Zusammenleben mit dem Menschen ein wirkliches Zusammenleben sein kann, weil es uns nur als solches primär vor das Gebot der Ehrfurcht vor dem Leben stellen kann. Wir reflektieren dabei natürlich nicht etwa auf die naturwissenschaftlich feststellbaren Unterschiede des Menschen von seinen nächsten Mitgeschöpfen, über die ja einwandfrei nicht allzuviel Sicheres und Unzweideutiges festzustellen ist. Sondern wir gehen umgekehrt davon aus, dass wirklich und unaufhebbar fremde Leben für uns nicht das Leben der Tiere und Pflanzen ist, dessen schlechthin verborgene Geistigkeit es uns vielmehr zunächst schwer macht, es als Leben zu erraten und zu erkennen, es anders denn als blossen Gegenstand, nämlich als Gegenstand unserer Erfurcht zu behandeln. Leben und nun doch schlechthin fremdes Leben, unauflöslich in Gegenständlichkeit, und eben darum und darin Ebenbild des Lebens des unsichtbaren Gottes, und darum dessen primärer Vikar und Stellvertreter, ist das Leben unserer Mitmenschen. Es stellt uns unter allen Umständen zuerst und es stellt uns auch





allein streng vor die Tatsächlichkeit eines um des Schöpfers Willen zu respektierenden fremden Lebens, vor einen Auge in Auge und - wie gross immer unsere Nähe zu allem sonstigen geschöpflichen Leben sein mag - auf gleichem Fuss erhobenen Anspruch dieses fremden Lebens, Gegenstand meiner Scheu, meiner Pietät, meines Mitleidens zu sein, und mein eigenes Leben samt meinem Willen zum Leben in einen Zusammenhang gegenseitiger Verantwortlichkeit für die Lebensförderung und Lebenshemmung, die wir einander de facto fortwährend bereiten, zu setzen.

Wir beginnen hier füglich mit der Berührung des ganzen Problemkomplexes, der gegeben ist durch die Möglichkeit und Wirklichkeit, dass ein Mensch den andern in direkter, vorsätzlicher Tat vom Leben zum Tode bringt. Es sind die drei unter sich zusammenhängenden Fragen der Notwehrtötung, der Todesstrafe und des Krieges, deren hier (wohlverstanden innerhalb der Grenzen, die wir uns für dieses Kapitel gesteckt haben) zu gedenken ist. Diese Begriffe umschreiben, wenn wir den der Notwehrtötung etwas extensiv interpretieren (sodass auch Spezialfragen wie die des Duells oder des Tyrannenmordes darunter mitverstanden sind), den Kreis der Möglichkeiten erlaubter, ja gebotener Tötung. Wir werden doch nicht anders können, als auch hier Fragen stellen. Für das eingestandene und nicht eingestandene Wissen um das Gebot des Lebens als Gebot der Ehrfurcht vor dem Leben ist es doch recht bezeichnend, dass alle diese in so ganz verschiedener Weise aktuellen Möglichkeiten auch in den Zeiten und Regionen der Geschichte, die den freigiebigsten Gebrauch von ihnen allen machten, den Charakter von ultimae rationes, von Grenzmöglichkeiten, von äussersten und nicht etwa naheliegenden und selbstverständlichen Notwendigkeiten hatten. Es scheint doch gerade die Form: du sollst nicht töten! eine der ursprünglichsten und kräftigsten Weisen zu sein, in denen das Gebot Gottes den Menschen von jeher erreicht und getroffen hat, wenn auch das wirklich oder vermeintlich erlaubte, ja gebotene Mentschentöten von jeher und überall als etwas Letztes, Furchtbares, mindestens von allerlei Hemmungen umgebenes empfunden worden ist. Wir haben also an dieser Stelle zunächst einfach zu unterstreichen. Ja dem ist auf alle Fälle so, dass wir hier, wir werden gleich sagen, nicht weniger als bei der Frage des Selbstmordes in Bez. auf den Willen zum Leben eine äusserste, alleräusserste Möglichkeit, eine durch das Gebot der Ehrfurcht vor dem Leben mit allen möglichen Fragezeichen umgebene Möglichkeit vor uns haben. Ethische Besinnung und Belehrung hätte schon viel geleistet, wenn sie einfach den anerkannten Grenzcharakter dieser Möglichkeit aufs Stärkste noch einmal hervorhobe. Aber wir müssen hier gleich noch eine zweite allgemeine Bemerkung machen: Wir befinden uns auf einer Stufe der Geschichte des menschlichen Geistes, auf der, aus welchen Gründen braucht uns hier nicht zu interessieren, dieser Grenzcharakter der bewussten Möglichkeit, gewiss mit allerlei fortwährenden Unterbrechungen und unter den schreiendsten Selbstwidersprüchen, im Ganzen immer stärker empfunden und geltend gemacht wird. Die ethische Besinnung in Bezug auf die Fraglichkeit eines Erlaubt- ja Gebotenseins der Mentschentötung auch im Rahmen jener drei Möglichkeiten ist erwacht, während sie etwa im Mittelalter mindestens geschlummert zu haben scheint. Wir sagen damit in keiner Weise, dass die Menschen heute auch nur in dieser Beziehung



besser geworden seien als früher - was heisst besser? - wohl aber im Ganzen bedenklicher. Das kann sehr wohl bedeuten, und das bedeutet faktisch weithin, dass das gegenseitige Sichttöten der Menschen sich heute vorwiegend in indirekten Formen abspielt und dort unter noch stärkerer oder vermeintlicher Sanktionierung durch Erlaubnis oder Gebot.

Aber das ändert nichts daran, dass eine trotz aller Zwischenfälle (1914-18 bildete allerdings einen recht erheblichen Zwischenfall) wachsende Bedenklichkeit jedenfalls gegenüber der Annahme einer erlaubten oder gebotenen direkten Tötung einfach Tatsache ist. Ein Entrüstungsturm wie der, der letztes Jahr wegen Sacco und Vanzetti mit Recht oder Unrecht durch die ganze Welt gegangen ist, wäre noch vor 50 Jahren ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Und der grösste aller Kriege ist doch auch der erste Krieg gewesen, der von Anfang an und in allen Ländern von einem bald anschwellenden, bald abschwellenden, aber nie ganz abbrechenden grundsätzlichen Protest gegen den Krieg als solchen begleitet gewesen ist. Wir können also auch in dieser Hinsicht zunächst einfach mit dem Winde segeln - und werden dabei doch wahrlich nichts überflüssiges tun - indem wir unsererseits, die Sache, wie sie auch anderwärts begründet werde, in das Licht des Schöpfergebotes stellend, unterstreichen und bestätigen: Ja hier ist schärfste Bedenklichkeit, hier ist genaueste Ueberprüfung überkommener ethischer Selbstverständlichkeiten am Platze, die Frage, ob diese ultimae rationes auch nur noch als ultimae wirklich tragbar sind? Keine unter andern Gesichtspunkten herbeizutragende Gründe für diese rationes - denen auch wir uns nicht zu verschliessen gedenken - und erst recht nicht etwa der Hohn über moderne Sentimentalität und dergl. dürfen uns hindern, zu sagen: das in der Neuzeit sich verstärkende (wenn auch in allerlei Formen sich selbst begründende) Grauen vor der Sache und vor allen Versuchen, sie ethisch und theologisch zu rechtfertigen, dieses Grauen hat, nicht als endgültige Antwort, aber eben als erwachte, als verschärfte Frage nach dem Schöpfergebot recht, und es ist eine von den unbegreiflichsten Absurditäten in der Geschichte der Theologie, dass sie es gewagt hat, das hier in der Tat weithin von Weltkindern, ja von Zöllnern und Sündern aller Art vorgebrachten Anliegen ausgerechnet mit dem Verweis auf die Schöpfungsordnung Gottes niederzuschlagen und zum Schweigen zu bringen. Die Ethik, die Theologie kann sich den Pazifismus so wenig zu eigen machen wie irgend einen -ismus, aber noch viel weniger hätte es geschehen dürfen, dass in einer Zeit, in der die Frage nach dem hier gebotenen (wie man sich auch zum Pazifismus stellen möchte) tatsächlich aufstand, gerade die herrschende und das Wort führende Theologie ausgesprochenerweise militaristische Theologie gewesen ist.- Es ist zwar nun sofort bezeichnend, dass sowohl die allgemeine Einschätzung der Menschentötung als einer Grenzmöglichkeit wie der moderne Protest auch dagegen sich viel stärker gegen die Todesstrafe und gegen den Krieg als gegen die Notwehrtötung und was dazu gehört, richtet. Wer, der schon einmal eine Diskussion über die sittliche und christliche Frage des Militärdienstes mitgemacht hat, würde sich nicht des Argumentes erinnern: "Was würdest du denn nun tun, wenn dir mitten im Walde . . ., oder wenn du sehen müsstest, wie jemand deine Frau und





deine Kinder . . .?" Und wir dann wahrscheinlich auch sehr eifrige Antimilitaristen bekennen mussten: Ja in dem Fall würde freilich auch ich von Faust, Prügel oder Revolver rücksichtslosesten Gebrauch machen . . . wodurch dann ihre Stellung zum Krieg, was sie auch im Uebrigen dafür beibringen mochten, doch einwenig erschüttert war, weil sich leicht zeigen lässt, dass eben auch der Krieg (und Ähnliches dürfte von der Todesstrafe gelten) als eine besondere, nämlich als eine kollektive Form der Notwehr sich sehr wohl verstehen lässt. Freilich, man hat auf die Frage der Notwehrtötung auch schon sehr andere nämlich durchaus konsequente Antworten gehört, und auch wenn dies nicht der Fall wäre, wäre zu sagen, dass der Ernst der gestellten Frage nichts damit zu tun hat, dass vielleicht niemand oder immer nur ganz wenige sich bereit finden, sie als auf der ganzen Linie gestellt zu anerkennen. Ihr Gewicht ist nicht bedingt durch die Konsequenz oder Inkonzsequenz derer, die sie aufwerfen. Immerhin: es wird sich schon empfehlen, bei der ganzen Behandlung des ganzen Problemkreises in der Tat einzusetzen bei der Frage der privaten Notwehrtötung, um dann von da aus zu verstehen, wie sich die Fragen in Sachen der Todesstrafe und des Krieges stellen müssen. Die private Notwehrtötung eignet sich zum Ausgangspunkt darum gut, weil einerseits Erlaubnis bzw. Gebot zum töten gerade hier so nahegelegt erscheinen, dass man bei oberflächlichem Ueberlegen fast meinen sollte, und instinktiv auch nach gründlichster Ueberlegung immer wieder meint, da seien sie doch nun wirklich und selbstverständlich gegeben, und weil sich andererseits gerade hier wohl bes. einleuchtend zeigen lässt, wie naiv diese Selbstverständlichkeit ist 1. darum, weil es kaum möglich sein dürfte, den entscheidenden Begriff der Notwehr auch nur einigermaßen eindeutig zu bestimmen, 2. darum, weil die Frage der Scheu und der Verantwortlichkeit gegenüber dem Leben des Mitmenschen sich gerade hier in einer unerhört persönlichen und direkten Weise stellen muss, 3. darum, weil gerade hier die im Schöpfergebot doch immer inbegriffene Möglichkeit des Opfergebotes in ganz bes. aktueller Weise sich nahelegt. Es ist wohl wahr: ich darf nicht nur, sondern ich soll mein Leben und das Leben der mir Anvertrauten schützen gegen den Angriff, der darauf gemacht wird, und als letzter Preis, der dafür zu bezahlen ist, kommt in der Tat das Leben des Angreifers selbst in Betracht. Mag ich denn auf Grund dieser Wahrheit, im Gehorsam gegen das Gebot des Willens zum Leben handeln! Aber ich muss mir doch wohl darüber im klaren sein, dass auch der mich bedrohende Angreifer - Dostojewskis Analyse des Mörders Raskolnikow mag es uns zeigen - ganz ähnlich argumentieren könnte. Die berühmte ethische Vexierfrage - ich befinde mich mit einem andern Menschen auf einer im Ozean treibenden Planke, die doch nur einen von uns beiden tragen kann, wollen wir nicht beide ertrinken, und will keiner freiwillig zu Gunsten des Andern ertrinken, darf ich ihn, darf er mich von der Planke hinunterstossen? - dieses Schema dürfte doch zum Verständnis der ganzen Situation, wo Notwehrtötung in Betracht kommt, durchaus erleuchtend sein. Der mich töten will, und dem ich nun Notwehr entgegensetzen will, er befindet sich doch grundsätzlich selbst schon im Zustand der Notwehr mir gegenüber! Denn man kann doch den Zustand der Notwehr billigerweise nicht erst beginnen lassen, sagen wir: 10 Sekunden vor dem wahrscheinlichen Eintritt der mein Leben bedrohenden Handlung





des andern. Gibt man dem Menschen das Recht zur Notwehr, dann fängt diese offenbar schon viel früher an, nämlich in der Bedrängnis, in der sich ein Mensch befindet und aus der er sich nur durch Tötung eines anderen bestimmten Menschen - im Falle Raskonnikow die Tötung jener habgierigen alten Frau - befreien zu können meint. Ich habe also, wenn ich mich im Zustand der Notwehr zu befinden meine, jedenfalls zu bedenken, dass mein Angreifer sich irgendwie in ganz ähnlicher Bedrängnis zu befinden scheint, nur dass die Bedrängnis, die mein Dasein für ihn bedeutet, z.B. der Geldbeutel, der nicht sein, sondern mein Geldbeutel ist meines Erachtens (aber doch nur meines Erachtens), für ihn keine so aktuelle Bedrängnis zu haben scheint wie die Bedrängnis, die er mir bereitet, indem er eben jetzt Miene macht, seinen Revolver aus der Tasche zu ziehen, während ich den meinigen vielleicht schon schussbereit unter dem Mantel trage. Greift nicht auch er, irgendwie um weiterleben zu können, - ich muss es ihm überlassen, zu verantworten, wie ernsthaft sein Bedürfnis ist - nach der ultima ratio, die ich ja mir selbst für solchen Fall offenkundig auch zugebilligt habe? Mag er zusehen, wie er sein Tun, also seinen Angriff, den er offenbar gegen mich im Schilde führt, rechtfertige, zusehen, kraft welchen höheren Auftrags er trotz und in der Scheu und Verantwortlichkeit, die ihm meinem Leben gegenüber geboten ist, diesen Angriff auf mich zur Durchführung bringen wird. Ich habe doch meinerseits kein schlechterdings begründetes Wissen darum, dass er sich nicht rechtfertigen kann, und wenn ich mich nun gegen ihn verteidige, d.h. aber, wenn ich mich nämlich wirksam verteidige: wenn ich meinen vorsorglich entsicherten Revolver zur Entladung bringe, während er mich noch mit seinem "Hände hoch" beängstigen will, wenn ich also seinen Angriff auf mein Leben durch einen Gegengriff auf das seinige zuvorkomme - was habe ich dann getan? Ich habe mich dann zweifellos mit ihm auf denselben Boden gestellt: auch ich fühlte mich bedroht, auch ich wollte weiterleben, auch ich griff zu der ultima ratio, ich konnte unmöglich wissen, ob er nicht allerletztlich dringlicher zu dem Allem Anlass habe, als ich, aber ich entschied mich - quo jure? aber ich entschied mich, dass ich derjenige sei, und ich verteidigte mich, und weil ich schneller bereit oder stoischer oder flinker war, oder noch Glück hatte, verteidigte ich mich wirksam, d.h. ich griff an, griff sein Leben an, statt ihn mein Leben angreifen zu lassen, und nun, da meine Verteidigung gelungen ist, er und nicht ich sterben muss, ich den Mörder ermordet habe, bevor er mich ermordete, nun ist die grosse Problematik der Situation sogar noch dadurch bereichert, dass faktisch - ich weiss ja nicht unbedingt, ob der andere bis zum Aeussersten gegangen wäre, da ich ihm die Möglichkeit, sich zu entscheiden, genommen habe - dass also faktisch ich derjenige bin, der zuerst und dann auch allein das Entscheidende, die Tötung des Andern gewollt und getan hat - noch war er ja nicht mein Mörder, als ich ihn tötete - und muss nun (für sein vorbereitendes Wollen und Tun steht er nun vor seinem Richter) meinerseits zusehen, wie ich mich rechtfertige für meinen Schuss, kraft welchen Auftrags ich das getan habe trotz und in der Scheu und Verantwortlichkeit, die mir seinem Leben gegenüber geboten war. Das macht den Bedriff der Notwehrtötung so schwierig, dass ich, wenn ich von dieser Möglichkeit Gebrauch mache, mich darüber entscheiden muss, ob meine Bedrängnis



wirklich grösser ist als die des andern, den ich um meiner Bedrängnis willen vom Leben zum Tode bringe und dass, wenn ich mich für die meinige und nicht für die seinige entscheide, erst noch das Praevenire spielen, Richter vor der Tat sein muss, als ob ich ein Wissen um das Wollen und Tun des andern im entscheidenden Moment schon hätte, während ich es faktisch zweifellos nicht habe. Ob man alles auf sich nehmen kann, das ist die Frage, die man sich gegenüber der Möglichkeit der Notwehrtötung offenbar vorzulegen hat. Macht man von ihr Gebrauch, dann hat man das Alles auf sich genommen. Vor dieser Tatsache darf man sich nicht verschliessen. Es müsste nun so sein, dass man, indem man das alles auf sich genommen hat, dem Gebote Gottes gehorsam gewesen ist, wohlverstanden: nicht nur dem Gebot des Willens zum Leben, sondern auch dem Gebot der Ehrfurcht vor dem Leben. Einfacher als so dürfen wir uns die ethische Besinnung nicht machen. Es kann sich nicht darum handeln, diese Tat abzuwerfen, sondern nur darum, unter der Last dieser ganzen Frage dennoch den Willen Gottes getan zu haben. Es dürfte schon jetzt klar sein, dass von einer allgemeinen Erlaubtheit, oder Gebotenheit der Notwehrtötung nicht die Rede sein kann - der naiven Ansicht zum Trotz, die hier alles selbstverständlich finden möchte, ausdrücklich zum Trotz aber auch der Tatsache, dass unter Tausend nicht Einer es im Gedränge eines solchen Augenblicks, wenn er nämlich die Macht dazu hat, anders halten wird, als wie vorhin beschrieben. Zugegeben, dass, vorausgesetzt dass unser Revolver zuerst losgehen konnte, vermutlich ausnahmslos wir alle es so halten würden, wenn wir uns eben jetzt im Gedränge eines solchen Augenblicks befänden, so werden wir doch die Erlaubnis oder das Gebot dazu keineswegs als selbstverständlich, als allgemein gegebene Wahrheit ansehen können. Woher sollten wir sie etwa haben? Nein, wir haben dann eben, in der ganzen geschilderten Unsicherheit unseres Tuns getötet. Waren wir gesichert, durften, mussten wir tun, was wir taten, dann sicher nicht, weil Notwehrtötung eine erlaubte oder gebotene Möglichkeit ist. Wer sie als eine solche im Ernst erklären sollte, der hätte allerdings das Recht verwirkt oder er hätte nur noch das Recht des Heuchlers, im Weiteren über die Möglichkeit der Todesstrafe und des Krieges zu Gericht zu sitzen.

Und nun haben wir ja, um schematisch klar zu sein, den extremsten und einfachsten Fall vorausgesetzt, die Planke im Ozean in dem Sinn, dass wir annahmen, es handle sich um einen Fall unmittelbarer Bedrohung u.zw. von Bedrohung meines Lebens durch den andern. Es könnte ja auch sein - und dürfte es nicht in der Mehrzahl der Fälle, wo man von Notwehr redet, so sein? - dass die Bedrohung, genau gesehen, doch eine recht ferne ist, und dass das, was bedroht ist, weniger, jedenfalls etwas Anderes ist als geradezu mein Leben? Das Gewicht dessen, was ich auf mich zu nehmen habe, wenn ich von der Möglichkeit der Notwehrtötung Gebrauch mache, vermehrt sich offenbar im Quadrat, je mittelbarer meine Bedrohung ist, je mehr Spielraum ich habe, mich der Bedrängnis, die der Andere mir bereitet, anders zu erwehren als dadurch, dass ich ihn gerade töte, je mehr also meine Situation der seinigen - auch er handelt ja irgendwie in Bedrängnis. Ähnlich wird, das scheint ja seine Lage vor der meinigen auszuzeichnen, dass er meines Erachtens ebensogut etwas anderes tun könnte, statt mich zu





bedrohen. Es könnte aber auch sein, dass ich selbst sehr wohl etwas Anderes tun könnte, als seinem Angriff mit meinem Gegenangriff zu-  
vorkommen. Falls ich das unterlasse, nähert sich das Gewicht der  
Frage, die ich zu beantworten habe, der Frage, die auf ihm liegt.  
Und dieselbe Vermehrung des Gewichts der ethischen Frage tritt offen-  
bar ein, je weniger es sich um die Bedrohung meines Lebens, je mehr  
es sich um etwas anderes, mit meinem Leben nur in einer vielleicht  
recht engen Beziehung stehendes handelt. Dieses Andere kann z.B.  
mein Geldbeutel sein. Ich überlasse es Ihrem Scharfsinn, unter diesem  
Gesichtspunkt nun etwa die Möglichkeit zu analysieren, dass ich einem  
Einbrecher mit der Waffe in der Hand begegne. Es gibt schwieriger  
liegende Fragen. Hier greifen wir nämlich die Probleme des Duells  
und des Tyrannemordes ein. Die Logik des Duells beruht bekanntlich  
auf der Gleichsetzung von Leben und Ehre. Nehmen wir ungeprüft an,  
es gebe ein Ehrenbewusstsein und eine Ehrengeltung (vor der Gesell-  
schaft) unentbehrlich für die Angehörigen gewisser Stände und Berufe  
z.B. deren Bedrohung für mich zusammenfallen dürfte ja müsste mit der  
Bedrohung meines Lebens, sodass ich dem, von dem diese Bedrohung aus-  
ginge, auf demselben Fusse gegenüberstünde wie dem, der unmittelbar  
mein Leben bedrohte, sodass ich zu ihrer Rettung in gleicher Weise  
durch das Gebot des Willens zum Leben aufgerufen wäre, wie in jenem  
Fall, so bedeutet doch offenbar diese Rettung, sofern ich sie auf dem  
Wege des Zweikampfes mit dem Betreffenden suche, fraglich darin eine  
weitere ethische Belastung der Situation, als ich, falls ich ihn töte,  
aber schon damit, dass ich entschlossen zu seiner Tötung zum Zwei-  
kampf antrete, nicht nur darüber entschieden habe, dass er von der  
Planke zu weichen habe, nicht nur das Entscheidende selbst getan oder  
zu tun mich angeschickt habe, sondern auch entschieden habe, über die  
ganz besonderen Voraussetzungen dieses "Ich und Er", die Voraussetzung,  
dass einer von beiden nun fallen muss, und zwar so, dass ich wollen  
muss, dass der Andere falle. Ich habe ausser Allem, was bei der Not-  
wehrtötung meinerseits ohnehin entschieden ist, auch noch darüber  
entschieden, dass es mit jener Gleichsetzung von Ehre und Leben im  
Sinn meines Standes und Berufs, die ja die Voraussetzung des Ganzen  
ist, seine Richtigkeit habe. Dieses weitere schwere Gewicht muss ich  
auf mich nehmen, wenn ich mich schlagen zu müssen meine. Ich muss  
über all das Ausserordentliche hinaus, was mir ohnehin geboten sein  
muss, wenn mein Tun als Tötender recht getan sein soll, auch noch  
dessen gewiss sein, dass mir mein Ehrgefühl bzw. die Konsequenzen,  
die ich jetzt daraus ziehe, ebenfalls geboten ist, so geboten, dass  
ich in und trotz der Ehrfurcht vor dem fremden Leben jetzt zu schies-  
sen mich getraue. Weiss ich das nicht, dann weiss ich eben als Duel-  
lant nicht, was ich tue, und darauf kommt es an: zu wissen, was man tut.  
Analog verhält es sich nun mit der Möglichkeit des Tyrannemordes.  
Wir wollen der grösseren Lebensnähe halber nicht auf Brutus und  
Cassius im Falle Julius Caesar oder auf Wilhelm Tell in der Hohlen  
Gasse exemplifizieren, sondern auf die uns näher angehenden Erzberger-  
und Rathenaumörder. An die Stelle der persönlichen Ehre tritt nun,  
trat für das Bewusstsein dieser Männer die Ehre und Freiheit des  
deutschen Volkes und Vaterlandes, die sie durch Erzberger und Rathe-  
nau für verraten hielten, ein Verrat, den zu sühnen sie sich, sei es  
durch ihren dem Kaiser geleisteten Offizierseid, sei es sonsthin, für





berufen hielten. In derselben Dringlichkeit wie ihr eigenes Leben und also unter Anwendung der ultima ratio hatten sie nach ihrer Ueberzeugung die verrathene deutsche Sache gegen Erzberger und Rathenau zu verteidigen, bzw. sie hatten diese Männer genau nach der Logik der Nothwehrtötung anzugreifen. Die ethische Mehrbelastung der Situation in diesem Falle war offenbar auch gegenüber der Duellmöglichkeit eine doppelte. Jetzt war nicht nur zu verantworten die Entscheidung, dass Erzberger und Rathenau von der Planke zu weichen hätten, nicht nur das auf Grund dieser Entscheidung gespielte Praevenire - das Alles war freilich auch zu verantworten, aber darüber hinaus noch die Gleichsetzung des eigenen Lebens und seiner Bedrohung mit der deutschen Sache und dem ihr durch Erzberger und Rathenau angetanen Verrat, also die Entscheidung in der Frage, ob denn gerade sie die berufenen Rächer dieses Frevels sein möchten, und die Richtigkeit des Urteils, dass hier ein Frevel vorliege, dass Deutschland durch Erzberger und Rathenau wirklich verraten worden sei, was ja wieder die Voraussetzung alles Uebrigen bilden musste. Es kann ja sein, dass jemand ein Tyrann, ein Verräter oder sonst ein öffentlicher Schädling wirklich ist, und es kann ferner sein, dass dann ein Einzelner aufgerufen ist, ihn aus der Welt zu schaffen ("umzulegen") - die Geschichten von Debora und Judith sind nicht die einzigen in der Bibel, die mit dieser Möglichkeit zu rechnen scheinen, trotz des Du sollst nicht töten! und Calvin hat jedenfalls die Möglichkeit des Tyrannenmordes nicht absolut in Abrede gestellt - aber wer sich dazu für berufen hält, der wird neben Allem Andern, was er als Tötender ohnehin zu bedenken hat, sehr genau wissen müssen, 1. ob er sich in quaestione facti rechtfertigen kann; 2. ob er sich wirklich darauf berufen kann, berufen zu sein. Die Ethik kann kein Urteil über ein solches Tun wie das jener Rächer der deutschen Sache abgeben, weder ein positives noch ein negatives, wie sie denn überhaupt nicht zu urteilen hat. Sie kann aber, und das ist wichtiger und ertragreicher, die ethischen Kriterien aufweisen, die eine solche Tat, wie alles menschliche Tun, in sich selber trägt, die Kriterien an denen gemessen sie, aber nicht von uns, so oder so gerichtet ist.

Wir dürften nach dem bisher ausgeführten gerüstet sein, an die (gegenwärtig z.B. in der Schweiz ziemlich leidenschaftlich verhandelte) Kontroversfrage der Todesstrafe heranzutreten. Sie hebt sich insofern deutlich von den bisher besprochenen Fragen unseres Problemkreises ab, als hier der Träger der Scheu und der Verantwortlichkeit, trotz der und in der möglicherweise der Mensch durch den Menschen vom Leben zum Tode gebracht werden kann, nicht mehr als Einzelner, als zufällig aufgerufener Richter in eigener Sache ist, sondern zunächst und sehr indirekt die im Staate verfasste Gesellschaft bzw. das Volk, das seinen Richtern die Befugnis zum Blutgericht überträgt, sodann etwas direktes, eben das von derselben Gesellschaft eingesetzte Richterkollegium, das von dieser Befugnis Gebrauch macht, erst in letzter Linie der direkt tötende Einzelne, der mit der Exekution beauftragte Henker. Eben wegen der grossen Indirektheit, in der die Meisten, die in dieser Frage mitreden, an der Tötung in dieser Form beteiligt sind, weil der Weg von den theoretischen Wahrheiten, über die sich gemächlich reden lässt, bis zu dem, was dann im Gefängnishof geschieht, ein so



weiter ist, ist die Gefahr hier viel grösser, dass man sich nicht klar macht, wie schwer es auch hier ist, Ja zu sagen zu dem, was dann endlich und zuletzt Ereignis wird. Es ist auffallend, dass man in keiner Ethik der Erwägung begegnet, dass das ethische Problem der Todesstrafe doch eigentlich ganz einfach das Problem des Henkers ist. Das so überaus hinrichtungsfrohe Mittelalter hat das noch gewusst, wenn dann auch seine Lösung des Problems eine sehr primitive und doch wohl allzubillige gewesen ist. Der mittelalterlichen Polis machte es nämlich gar nichts aus, dem Schauspiel der in der Todesstrafe sich offenbarenden göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit u.U. alle paar Wochen oder noch öfters mit selbstverständlicher Billigung beizuwohnen, die Richter um ihres Blutspruches und den Rat, Bischof oder König um der Einsetzung solcher Richter willen zu loben, den Henker aber "Meister Hans" und seine ganze Familie als infam zu erklären und zu behandeln.

So weiss sich der Mensch zu helfen, wenn er ein sittliches Problem als solches zwar empfindet, sich aber darüber zu beruhigen wünscht. Es käme also vor Allem darauf an, einerseits die Feinfühligkeit des Mittelalters für das Vorhandensein des Problems gerade an dieser Stelle wieder zu gewinnen, also sich klar zu machen, dass kein Delegationsverhältnis, in dem der Henker zum Gericht und das Gericht zur Gesellschaft steht, etwas darin ändert, dass hier endlich und zuletzt einer es auf sich nehmen muss, einen Andern zu töten. Es wäre dann aber natürlich von der Ideologie des Mittelalters, von jenem Kniff von der Ehrlosigkeit gerade des Henkers und von der Kirche oder Christenheit, die als solche kein Blut vergiesst, Abstand zu nehmen, und man hätte sich praenumerando klar zu machen, dass der Henker ja nur vikariert für die Richter, die Richter aber für die Gesellschaft, aber sittlich gefragt und geantwortet, bin ich. Fragt man nur im Allgemeinen nach der Möglichkeit der Todesstrafe, statt concretissime: wäre ich bereit, sie zu vollstrecken? dann fragt man hier nicht sachgemäss. Und nun führt uns vielleicht folgende Ueberlegenheit auf den Punkt, auf den es ankommt. Es gibt zur Begründung der Strafe überhaupt bekanntlich in der Hauptsache drei Theorien. Man straft nach der ersten: um den Bösen selbst, indem man ihm die Folgen seiner Tat abschreckend vor Augen führt, zum Bessern zu erziehen. Man straft nach der zweiten aus reiner Gerechtigkeit, weil das Böse nicht unvergolten bleiben darf, sondern weil es das Böse ist, unter eine sichtbare Reaktion gestellt werden muss. Und man straft nach der dritten, um die Gesellschaft vor dem Verbrecher und vor allfälligen Nachahmern seines Verbrechens zu schützen, indem man den erstern unschädlich macht, den letzten aber ein abschreckendes Beispiel vor Augen führt. Fraglos bedeutet nun die Todesstrafe einen völligen Verzicht auf die erste dieser Theorien. Das Todesurteil involviert auf alle Fälle auch das andere Urteil: Besserung, Erziehung in diesem Fall ausgeschlossen. Oder allgemeiner ausgedrückt: Unter uns Andern, die zwar täglich auch Böses tun, hat dieser, der sog. Verbrecher zu Böses getan, als dass wir Andern fernerhin Gemeinschaft mit ihm haben könnten, das Zusammenleben mit diesem Bösen ist für uns Andere, die wir zwar auch Böse sind, untragbar geworden. Da dieser nun zum Glück nicht die Macht hat, uns aus der Welt zu schaffen, muss er nun eben /die Gesellschaft





daran **sterben**. Ich brauche nicht zu sagen, in welcher Nähe zu der Situation der Notwehrtötung wir uns schon in dieser Hinsicht befinden. Jenen Verzicht, jene freilich durch die Macht der Uebermacht äusserlich ungefährlich gemachte Kapitulation vor der Unüberwindlichkeit der Bosheit eines Menschen, ein kühnes Wissen um seine Unverbesserlichkeit und darauf gegründet dann ein "Ich oder Er", ein "Herunter von der Planke", ist das Erste, was man, wenn man die Möglichkeit der Todesstrafe bejaht, auf sich nehmen muss. Und man wird sich dann nicht zu leicht dabei beruhigen dürfen, dass der Blick auf das nahe Ende den Delinquenten vielleicht ernsthafter beeinflussen möchte als die leicht abstumpfend wirkende lebenslängliche Zuchthausstrafe, dass er ja auch ohne die irdische Gemeinschaft, die ihn durch das Todesurteil von sich ausschliesst, nicht überhaupt verloren sei (Haering S.423), dass ihm ja auch die Anbietung der Gnade nicht versagt werde. (Schlatter S.131). Gewiss nicht, aber das Alles bedeutet, dass wir den Delinquenten auf Gott verweisen, um ihn unterdessen unsererseits doch aufzugeben. Es könnte doch auch so sein, dass die Güte Gottes ihm in der Tat nicht entzogen ist durch das, was wir ihm antun, ohne dass doch wir mit unserm Tun darum gerechtfertigt wären. Mit demselben Argument könnte man sich ja überhaupt für entschuldigt halten für jede letzte Treulosigkeit, in der wir unserm Nächsten gegenüberstehen, mit der wir ihn ja auch zu seinem Glück, aber nicht zu unserer Rechtfertigung von der Güte Gottes nicht abschneiden können. Was nun die zweite Theorie, die von der vergeltenden Gerechtigkeit belangt, so lässt es sich wohl hören, wenn Schlatter schreibt: "Die vollständige Entrechtung des Bösen geschieht dadurch, dass der Staat ihn tötet. Sein Recht dazu ist mit der vollständigen Verwerflichkeit des Bösen gegeben". Schön, aber warum versteckt sich auch Schlatter hinter den Staat? L'état c'est moi, wird doch gerade der Christ sagen, d.h. er wird sich für verantwortlich halten, wenn nun der Staat von dem ihm gegebenen Recht Gebrauch macht und also tötet. Und wie sicher muss "der Staat", nein wie sicher müssen wir dann unserer Sache sein nicht nur hinsichtlich des Tatbestandes, der zum Töten in concreto Anlass gibt, sondern auch hinsichtlich der Todeswürdigkeit des betreffenden Anlasses. Mit wie verschiedener Gründlichkeit kann nur schon die Tatsachenfrage untersucht werden - man denke daran, wie eilfertig in dieser Hinsicht etwa Revolutions- oder Gegenrevolutionsgerichte oder gar Kriegsgerichte in Feindesland vorzugehen pflegen. Mit wie verschiedenen Masstäben kann da gemessen werden, und wie käme doch, wo es sich eben um die ultima ratio handelt, Alles darauf an, den Tatbestand mit letzter Klarheit durchschaut zu haben und zu seiner Beurteilung einen eindeutigen Masstab zu besitzen. Schlatter möchte die Anwendung der Todesstrafe beschränkt wissen auf den Fall, "wo Bosheit das Leben eines anderen vernichtet hat" (132). Schön, aber was heisst Bosheit? und könnten nicht gerade die schlimmsten Fälle boshafter Lebensvernichtung solche sein, die durch ein menschliches Gericht überhaupt nicht zu fassen sind? Müsste, wer für die wenigen Fälle öffentlicher, boshafter Lebensvernichtung (angenommen, sie lasse sich als solche eruieren) die Todesstrafe empfiehlt, nicht für die vielen heimlichen Fälle derselben Möglichkeit die Selbsthinrichtung den Betreffenden zum Gebot und zur Pflicht machen? Und erweckt es nicht Verdacht gegen die Reinheit der ganzen Vergel-





tungstheorie, wenn auch Schlatter in unmittelbarem Anschluss an jene Sätze fortfährt: "Schwerlich wird sich ein Volk die Ueberzeugung bewahren, dass das Böse nicht geschehen dürfe und unerträglich sei, wenn es auch seinem Strafvollzug die Tötung vollständig entfernt" (131). Denn damit befinden wir uns offenbar bereits auf dem Boden der dritten Theorie: "Der Gesellschaft ist das Böse unerträglich" d.h. sie befindet sich gegenüber denen, die es tun, im Kriegszustand, sie kann die Ueberzeugung, in der diese Menschen handeln, nicht in ihrer Mitte dulden, und des zum Zeichen trifft sie sie in gewissen ärgsten Fällen mit dem Schwert. In einem ausländischen Parlament wurde einmal einem Antrag auf Abschaffung der Todesstrafe mit dem Zwischenruf begegnet: "Mögen doch die Herren Mörder den Anfang machen!" (E.W.Mayer S.298). Mayer bemerkt dazu, das sei noch kein ethisch haltbares Argument zugunsten der Todesstrafe. Mag sein, aber gerade das ist, ob ethisch oder nicht, jedenfalls das allein durchschlagende Argument, auf dessen Boden sich nüchtern stellen muss, wer hier ja sagen will. Die im Staat verfasste Gesellschaft, gegenüber der sich aber anständigerweise auch die Kirche nicht desolidarisieren darf, befindet sich gegen die das Leben ihrer Mitglieder bedrohenden Individuen im Verteidigungszustand d.h. wie wir gesehen haben: im Zustand des mit überlegener Macht zuvorkommenden Angriffs. Greifbar sind ihr freilich nur "die Herren Mörder" d.h. diejenigen unter diesen Individuen, die in einem eklatanten, für ein öffentliches menschliches Recht fassbaren Sinn Angreifer des Lebens anderer geworden sind und vermutlich wieder werden könnten. In ihrer Tötung nun demonstriert sie - um mehr als um eine Demonstration kann es sich offenbar nicht handeln: sie erwischt ja (sofern sie überhaupt erwischt) immer nur die grossen Mörder, die vielleicht re vera die kleineren sind - sie demonstriert, indem sie gegen diese vorgeht, gegen diesen Angriff überhaupt, für die "vollständige Verwerflichkeit des Bösen", und damit für die Ehrfurcht vor dem Leben, die jene in unerhörter Weise verletzt zu haben scheinen. Weil das nicht geschehen darf, darum müssen jene bluten. "Es ist uns besser, ein Mensch sterbe für das Volk, denn dass das ganze Volk verderbe" (Joh.11,50). So lässt sich die Todesstrafe begründen. Aber nicht ohne dass man es, abgesehen von jener Kapitulation, von der schon die Rede war, auf sich nimmt; 1. zum Zweck dieser Demonstration gerade die bewussten grossen Mörder, die vielleicht die kleineren sind, herauszugreifen; 2. des Tatbestandes ihres Vergehens so sicher zu sein, wie es bei einer Strafe, die eine unwieder-rufliche Tatsache schafft, am Platze ist. Diese Tatsache könnte ja vielleicht selbst boshafte Lebensvernichtung, könnte Justizmord sein; 3. ihnen nun wirklich das anzutun, was sie ändern angetan haben, und also sich mit ihnen auf den gleichen Boden, auf den Boden des "Ich oder Er", den Boden der Notwehrtötung zu stellen und auf diesem Boden von dem Recht des Stärkeren Gebrauch zu machen. Eine absolute ethische Unmöglichkeit der Todesstrafe lässt sich aus dieser ihrer damit nachgewiesenen ethischen Fragwürdigkeit nicht ableiten, aber ebenso ausgeschlossen ist offenbar angesichts dieser Fragwürdigkeit der Sache die Behauptung ihrer absoluten Möglichkeit auch nur im Blick auf bestimmte Vergehen. Bejaht man sie in concretissimo - und wir würden wohl alle Mühe gehabt haben, sie z.B. vor zwei Jahren in dem Fall Haarmann in Hannover nicht zu bejahen - und tritt man darum für



eine prinzipielle Entfernung der Todesstrafe aus dem Strafgesetzbuch nicht ein, dann wird man jedenfalls wissen müssen, dass man dies nicht auf Grund einer eingesehenen absoluten Möglichkeit dieses Tuns, sondern nur in der ganzen ethischen Gefährdetheit und Fragwürdigkeit, von der es umgeben ist und bleibt, nur auf Auftrag und Gebot hin d.h. weil man jene Demonstration trotz und in ihrer ganzen heillosen Gefährdetheit als u.U. geboten, nicht verunmöglichen will. Geschichte das Todesurteil in concretissimo im Wissen um diese Gefährdetheit - dieses Wissen wird dann auch eine weitgehende Garantie gegen einige von den Gefahren dieses Unternehmens schaffen - denn mag es (vorausgesetzt dass es geschehen muss), auch geschehen müssen. Und dasselbe Wissen um diese völlige Gefährdetheit könnte dann auch die Rechtfertigung des Gesetzgebers sein, der auf die Todesstrafe nicht prinzipiell verzichten will. Es ist aber, um dies nochmals zu sagen, von Jedem, der hier Ja sagt, als Probe auf die Echtheit seines Ja zu fordern, dass er, Alles bedenkend, was hier zu bedenken ist, keinerlei auf ethische Gründe sich beziehenden Widerspruch dagegen erheben dürfte, selber Henker zu sein. Er müsste es wagen, persönlich wohlverstanden: als Christ auf die Gefahr seines eigenen Seelenfriedens und Seelenheils einzutreten für das, was er vom Staate fordert. Die Ehrfurcht vor dem Leben würde dann, ob die Todesstrafe abgeschafft oder aufrecht erhalten würde, schon zu ihrem Rechte kommen, und das ist es, worauf es bei der ethischen Besinnung über diese Frage letztlich allein ankommt.

Und nun können wir, unmittelbar anknüpfend, sofort weiterfahren: Man darf, wenn man die Möglichkeit des Krieges bejahen will - man kann und muss ja vielleicht auch sie bejahen - man darf sich dann unter keinem Vorwand der Nachbarschaft schämen, sondern man muss die Nachbarschaft in allem Ernst bejahen, in der sich das hier in Betracht kommende Tun mit dem des Henkers befindet. Der Krieg ist die Exekution, die ein im Staate verfasstes Volk wegen seines Willens zum Leben gegenüber einem andern diesen seinen Lebenswillen bedrohenden Volke vornimmt. Und das Problem des Krieges ist die Frage, ob solche Exekution trotz und in der Ehrfurcht vor dem Leben möglich ist. Handelt es sich doch um Exekution im prägnantesten Sinn des Wortes. Wenn auch der Krieg nur die "Fortsetzung der Politik mit andern Mitteln" ist, so bestehen diese andern Mittel doch in der Unschädlichmachung der feindlichen Streitkräfte, bei der es ohne absichtliche Tötung von zahlreichen Menschen nicht abgehen kann. Es war ja doch wohl ein Sophismus oder eine schöne professorale Ahnungslosigkeit, wenn Schleiermacher (Chr.S.S.281) um diesen klaren Sinn des Krieges mit folgender Argumentation herumzukommen suchte: Der Krieg werde nur in der Absicht geführt, den Gegner in der Masse zu schwächen "dass ihm vernünftigerweise nichts übrig bleibt, als das Geforderte zu leisten. Aber nicht dadurch soll er geschwächt werden, dass seine Untertanen getötet werden, sondern dadurch, dass man in Besitz nimmt, was seine Kraft ausmacht, nämlich Land und Leute. Je weniger der Krieg so geführt wird, destomehr ist er barbarisch und unsittlich; denn darf schon der eigene Untertan nicht mit dem Tode bestraft werden (Schl.war vergl.S.248 Gegner der Todesstrafe), so darf es noch viel weniger der Fremde. Dass also Feinde den Tod finden, ist nicht





Folge des bestimmten Willens, sie zu töten, und nicht Folge davon, dass man sich und sie in eine bestimmte Stellung zu setzen gewusst hat, sondern nur davon, dass sie willkürlich Widerstand leisten. Früher war das freilich ganz anders; aber es kann uns gar nicht zweifelhaft sein, welche Art Krieg zu führen, die sittlichere sei, die alte oder die jetzige. Allerdings entwickelte sich wohl grössere persönliche Tapferkeit, als man noch bloss mit Schwert und Lanze focht. Aber weil dabei leichter ein Kampf auf Leben und Tod entstand, als bei der jetzt herrschenden Anwendung des Geschützes, die nur darauf ausgeht, den Gegner zu veranlassen, sich vor der Entwicklung einer bestimmten Masse von Naturkräften zurückzuziehen, so ist die heutige Kriegsführung bei Weitem edler. Unchristlich ist nur unser Vorpostenkrieg und die Verwendung von Scharfschützen, wobei es auf die Einzelnen abgesehen ist, womit aber gerade am wenigsten ausgerichtet wird, Nein man wird schon davon ausgehen dürfen und müssen, dass man im Letzten und Entscheidenden, was die Kriegshandlung zur Kriegshandlung macht, den gegnerischen Streitkräften an Leben will, gewiss nur als Mittel zum Zweck; aber das für den Krieg als solchen bezeichnende Mittel zum Zweck ist eben dies, dass der Soldat dem feindlichen Soldaten ans Leben will und ans Leben geht. Wiederum hat das Mittelalter die Problematik dieses Tuns zunächst ehrlicher anerkannt als die Neuzeit, indem es den Klerikern die Ausübung des Waffenhandwerkes untersagte. Das bedeutet nun freilich sofort wieder einen Trugschluss, eine Ideologie ganz ähnlich wie die betr. den Henker und das ecclesia non sinit sanguinem. Die geschichtlichen Umstände und Zustände ermöglichten es zwar nicht nur den Klerikern, sondern u.zw. noch bis an die napoleonische Zeit heran auch weiten sonstigen Kreisen der Gesellschaft, das Suspekthe des kriegerischen Tuns von sich ab und auf den besondern Stand der Kriegsleute abzuwälzen, den Krieg als eine Angelegenheit der Fürsten und ihrer verhältnismässig kleinen Armeen zu betrachten, die sie ethisch nichts anging oder eben nur als ihre allfälligen Opfer. Eben zu Gunsten der "Kriegsleute" hat Luther seine bekannte Schrift von 1526 geschrieben, die jedenfalls darin verdienstvoll ist, dass sie mit der Vorstellung einer besondern Suspektethe gerade des Soldatenstandes gründlich aufgeräumt hat durch den Nachweis, dass auch sein Tun im Glauben und in der Liebe, im Gehorsam gegen Gottes Gebot geschehensein könne. Die inzwischen eingetretene Veränderung der Situation besteht darin, dass seither immer mehr praktisch und theoretisch das Volk als solches zum Träger des Krieges geworden ist, bes. eindrucksvoll bekanntlich in der Erhebung Preussens von 1813. Damit ist die von Luther bekämpfte Ideologie gegenstandslos, damit ist aber auch die Problematik des kriegerischen Tuns überhaupt in einer Weise akut geworden, wie sie für Luther im Blick auf seine kursächsischen "Kriegsleute" unmöglich sein könnte. Nachdem es so geworden ist, dass es nicht bloss "Kriegsleute" gibt, wie es auch Schuster und Doktoren der Theologie gibt, sondern grundsätzlich jedermann ein "Kriegsmann" geworden ist (die in Frankreich jüngst eingeführte Militarisierung der ganzen männlichen und weiblichen Bevölkerung vom 6. Lebensjahr an bedeutet nur die logische Vollendung dieser Entwicklung), würde es offenbar einen Missbrauch Luthers bedeuten, wenn man mit dem Mitteln seiner Dialektik die neue Ideologie stützen wollte, mit der man sich alsbald auch dieser neuen, nun all-





gemeinen Problematik zu entwinden gesucht hat. Diese neue, von der alten, von Luther bekämpften wohl zu unterscheidende Kriegsideologie besteht darin, dass der Mensch als Glied seines Volkes im Fall des Krieges unweigerlich direkt oder indirekt auch aktiv an diesem beteiligt, also beteiligt an der massenweisen Tötung feindlicher Soldaten, und nun doch, erfüllt von dem alten Wunsch, das Suspekte dieses Tuns von sich abzuwälzen, ja in diesem Tun sich sogar das Zeugnis eines guten Gewissens ausstellen zu können, folgende Uebertragung vornimmt: Das eigentliche und verantwortliche Subjekt des Krieges ist nicht er, obwohl und indem er es ist, der die kriegerischen Handlungen vollzieht, sondern eine in einem abstrakten Vorher für ihn handelnde, ihn für diese kriegerischen Handlungen in Anspruch und also auch für ihn die Verantwortung übernehmende dritte Grösse. "Rufst du, mein Vaterland, sieh uns mit Herz und Hand all dir geweiht", wird in der Schweiz gesungen und in Deutschland galt: "Der König rief und alle, alle kamen". Und hier wie dort: "Das Volk steht auf, der Sturm bricht los". Also: Ich bin zwar dabei, aber doch eigentlich nur indirekt: nicht ich will, sondern: das Vaterland, der König, das Volk, die Nation, der Staat will. Nicht ich rufe, sondern "es braust ein Ruf wie Donnerhall", und auf diesen Ruf hin und ethisch gedeckt durch ihn mache ich mich nun auf, um auf unbekannte Menschen, die mir nichts zu leide getan haben, zu zielen und zu schiessen. Und der Vorteil dieser indirekten Vorstellung von der Sache ist nicht nur der, dass ich dadurch ethisch gedeckt bin, sondern dass sie mich in die Lage versetzt, mein Tun - ich tue ja, was ich tue, nicht für mich, sondern für mein Volk, und ich tue es unter Einsatz meines eigenen Lebens - nun ethisch gerade zu positiv zu werten: als Dienst, ja als Opferdienst meinem Volke gegenüber, auf den dann geradezu Joh. 15, 13 anwendbar wird: "Niemand hat grössere Liebe denn die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde". Nicht gegen diese Gedanken an sich, wohl aber gegen ihre übliche Verwendung in der Ethik ist das zu sagen, dass man sich die Sache zu leicht macht, wenn man meint, mit dieser Hilfe dieser Gedanken, die an ihrem Ort gewiss ihr Recht haben, mit dem sittlichen Problem des Krieges fertig werden zu können.

Die Soldatenparole "Mit Gott für König und Vaterland", verschweigt nämlich etwas wesentliches. Wer wollte und sollte nicht dabei sein, wenn es sich bloss um dieses "Für" handeln sollte? Aber dieses "Für" macht eben das kriegerische noch nicht zum kriegerischen Tun. Um dieses zu bezeichnen und vor andern auszuzeichnen müsste die Parole lauten "Mit Gott gegen jeden Feind von König und Vaterland". Jenes schöne "Für" könnte offenbar ebensogut den friedlichen Hut eines König und Vaterland zugetanen Civilisten zieren, auf dem Helm des Soldaten aber müsste, wenn eben jene ideologische Verklärung des Krieges nicht die Absicht wäre, jenes weniger schöne "Gegen" stehen. Und das ist eben der Kern und Nerv der neuen, der Kriegsideologie im Zeitalter der allgemeinen Wehrpflicht, dass man sich und dass man dem Kriegsteilnehmer gegenüber dem Entscheidenden, was er als solcher zu leisten hat, die Augen verschliesst und darüber hinaus auf das blickt, was er freilich auch tut, was aber durchaus nicht das Besondere ist, was er als solcher tut, das Töten der Angehörigen der feindlichen Streitmacht. Die erste Aufgabe der ethischen Besinnung



in Bez. auf die Möglichkeit des Krieges wird in der modernen Situation die sein müssen, jene Abstraktion aufzulösen, als ob irgendwo im leeren Raum der Idee das Volk an sich Krieg führe, ich aber als Kriegsteilnehmer, bloss meinem Volke diene und festzustellen: ich bin das Volk (wie ich auch der Staat bin, der den Verbrecher tötet); ich führe Krieg und also: ich töte. Kein anderer und kein anderes tritt da für mich ein, auf mir selber stehe ich da ganz allein, wie Schiller seine Wallensteiner ganz mit Recht hat singen lassen. Mag es denn sein, dass ich diene, dass ich gehorsam bin, dass ich sogar dem Gebot der Liebe zu meinem Nächsten gehorche, dass ich schliesslich mein Leben lasse für meine Freunde, aber das Alles deckt und rechtfertigt mich noch nicht, wenn Gott mich nicht auch darin deckt mit seinem Gebot, gegenüber der grossen Frage, die damit gestellt ist, dass ich das Alles nun doch eben in dieser Weise tue, so nämlich, dass ich meinerseits andern Menschen ans Leben will und ans Leben gehe, dass ich ziele und schiesse. Mag denn die These Luthers auch heute noch gelten - und sie gilt - dass ich durch den Glauben (wohlverstanden durch den Glauben, nicht durch meine gute Gesinnung z.dgl.) gerechtfertigt bin auch in diesem meinem Tun, aber wie soll ich das verstehen, wenn ich mich hinter dem Begriff "Volk" verstecke, statt mich resolut zu meinem Volk zu bekennen und also unzweideutig die Verantwortung zu übernehmen, dass ich jetzt - nicht für König und Vaterland irgend etwas nicht näher Bestimmtes tue, sondern hier gilt pecca fortiter! - auf Engländer und Franzosen ziele und schiesse. Erst wenn ich mir nüchtern und sachlich klar mache, dass es sich darum handelt, nicht um den schönen Oberbegriff, unter dem die Sache freilich auch steht, aber ohne sie in sich anders zu machen, erst dann kann von Glauben und Rechtfertigung sinnvoller Weise die Rede sein. Ist die bewusste neuzeitliche Ideologie einmal als solche durchschaut, suche ich also das ethische Subjekt nicht mehr in einer für mich eintretenden und mir auch noch ethischen Ruhm verschaffenden Hypostase, sondern weiss ich, dass ich auch hier selber Subjekt bin, dann mag auch das Wahrheitsmoment, das in dieser wie in jeder Ideologie steckt, zu Worte kommen. Es ist wahr: es handelt sich beim Krieg wie bei der Todesstrafe nicht um meine Sache im Allgemeinen, sondern um meine Sache als Glied meines Volkes - wir werden im nächsten Kapitel hören, dass das, von der Schöpfung her gesehen, zu meiner Berufung durch Gottes Gebot gehört, dass ich zu meinem Volke gehöre - nur dass hier ganz anders als bei der Todesstrafe ein jeder zur aktiven Teilnahme aufgerufen ist. Bekenne ich mich zu meinem Volk, dann muss ich mich auch zu seinem Krieg bekennen d.h. aber zu der Betätigung des Lebenswillens meines Volkes im Konflikt mit dem Lebenswillen eines anderen Volkes, in welchem Konflikt es soweit gekommen ist, dass entweder mein Volk oder das andere nur noch von der Anwendung der ultima ratio eine Lösung erwartet. Krieg ist die Notwehr meines Volkes und also meine eigene Notwehr. Ist er einmal da, dann bin ich eben, ob mein Volk Recht oder Unrecht hat, auch da. Die Sache geht mich dann genau so an, wie wenn jemand mit Recht oder Unrecht mich selbst angreift, oder wie wenn ich selbst mit Recht oder Unrecht einen andern meinte, angreifen zu müssen. Was zur Vermeidung des Krieges hätte geschehen müssen, das ist nun eben verpasst u.zw. was an mir lag auch von mir verpasst worden. Ich nahme mit meinem Leben





Teil an der Lebensbewegung meines Volkes, die es an diesen kritischen Punkt geführt hat, und nun es so weit ist, müsste ich schon einen sehr besondern Auftrag haben, um mich zu weigern die Suppe ausessen zu helfen, die ich im Frieden einzubrocken durch mein Tun und Lassen auch mitgeholfen habe. Ich bin am Krieg meines Volkes beteiligt, auch wenn ich etwa vorher aus allen Kräften für die Erhaltung des Friedens gearbeitet haben sollte: das gibt mir kein Recht, den ausbrechenden Krieg nun etwa als eine Angelegenheit der Uebrigen zu betrachten, sondern dann habe ich mich angesichts der offenbaren Machtlosigkeit meiner persönlichen Bemühungen zu der Verantwortung, die nun mein Volk als solches auf sich zu nehmen im Begriffe steht, zu bekennen. Die Ethik kann zwar die individuelle Militär-Dienstverweigerung sowenig verurteilen, wie irgend eine Möglichkeit menschlichen Tuns, sie hat aber den Dienstverweigerer daran zu erinnern, dass er reine Hände in Bez. auf den ausbrechenden Krieg seines Volkes unmöglich haben kann, und dass die seinigen gerade dann doppelt unrein sein könnten, wenn er etwa meinen sollte, an der Verantwortung seines Volkes darum nicht mitzutragen, weil er kein Gewehr trägt. Aber wenn ich nun - mit oder ohne Gewehr - am Kriege meines Volkes beteiligt bin, dann muss ich (und dazu treibt man eben im Frieden, solange es noch Zeit ist, ethische Besinnung auch in Bez. auf den Krieg) wissen, was ich mit solcher Beteiligung auf mich nehme, in welcher radikalen Gefährdetheit mein Tun nun auf alle Fälle, auch im besten Fall Gehorsam gegen Gottes Gebot sein wird. Gerade wie die Ethik sich wohl hüten soll, auch nur im Versteckten Aufforderung zur Militärdienstverweigerung zu treiben, ebenso hat sie es nun auch - und diese Enthaltung ist vielleicht doch noch dringlicher - gänzlich von sich zu weisen, sich dadurch zu einem Instrument des Kämpfenden Staates machen zu lassen, dass sie sich dazu hergibt, der eigenen Streitmacht gleichsam die geistige Munition oder vielmehr das den Generalstäben allerdings erwünschte Ruhekitzen eines getrösteten Gewissens für diejenigen, die das Zielen und Schiessen übernehmen müssen, zu liefern. Diese Servilität ist es, die im letzten Krieg die Kriegstheologie aller Länder zu einer so schlechterdings verabscheuungswürdigen Erscheinung gemacht hat, vom Standpunkt der Ethik aus unverhältnismässig viel schlimmer als alles Zielen, Schiessen und Töten miteinander, weil durch diese Servilität die Sache der Ethik, jedenfalls einer christlichen Ethik öffentlich schmachvoll verraten worden ist. Eben darum ist die ethisch gefährlichste Art der Beteiligung am Kriege, weder der Dienst bei der Infanterie noch der bei der Artillerie, noch auch der bei den Gasttruppen, sondern zweifellos der als Feldprediger, weil es hier unheimlich nahe liegt, dass die Sache der Ethik als solche öffentlich verraten, statt ethischer Besinnung jene faule Ideologie getrieben wird. Die Ethik hat dem Menschen im Frieden und im Krieg unbekümmert um die Wünsche der Generalstäbe zu sagen, was er auf sich nimmt, indem er sich am Kriege beteiligt. Ist sie im Kriege vielleicht durch physische Gewalt verhindert, daran zu laut zu tun, dann tue sie es durch beredtes Schweigen. Auf keinen Fall aber darf sie unter dem Anspruch der Ethik auftretend, Ideologie treiben. Und im Frieden soll sie laut und deutlich sagen, was hier zu sagen ist. Es geht um den Lebenswillen meines Volkes, den ich zu bejahren habe, indem ich den Krieg bejahe. Dieser Lebenswille ist nun





aber wirklich nicht in erster Linie sein auf die Gemeinsamkeit der Rasse, der Sprache, der Kultur und der Geschichte begründeter Einheitswille oder sein Wille zur Aufrechterhaltung gewisser nationaler Symbole, wie etwa die beinahe mystische Idee des deutschen Rheins oder (für Deutsche und Franzosen gemeinsam) der Besitz des Strassburger Münsters oder für den Russen der Besitz der Meerengen von Konstantinopel, sondern aktuell wird jener Einheitswille und dieser Wille zu gewissen Symbolen doch erst, weil und sofern ein bestimmter Machtwille dahinter steht. Machtwille aber heisst als Wille eines Volkes: Wir wollen . . . wir wollen, weil wir brauchen, wir brauchen aber doch auch weil wir wollen - also wir wollen: Kohle und Kali, Erz und Petroleum, dazu Absatzgebiete, Handelsverträge, Kommunikationswege, Kolonien dazu zur Sicherung in einem nächsten Kriege: solche Grenzen, die zugleich natürliche Verteidigungslinien bilden, und endlich, als Krone und Zusammenfassung von dem Allem: wir brauchen und wollen, wollen und brauchen Prestige, Weltgeltung, Respekt vor unsern Farben als Voraussetzung künftiger weiterer Betätigung unseres Machtwillens. Alles andere kommt doch eigentlich nur in der Politik der Gymnasialaufsätze in erster Linie, in Wirklichkeit nur als freilich unentbehrlich und eben darum in den Schulen fleissig gepflegter Stimulus für diesen Machtwillen in Betracht. Die Politik Englands in Krieg und Frieden war darum seit den Tagen des alten Rom die klügste und erfolgreichste Politik, weil England es verstanden hat, unter selbstverständlicher Voraussetzung des nationalen Einheitswillens und unter Zurückdrängung aller politischen Mystik, ganz realistisch sich auf das Eine Notwendige, nämlich auf den Machtwillen zu konzentrieren, um dann nur wenn es ihm gerade so passte, wie etwa 1914-18, auf eine Weile auch die Moral in den Dienst, aber wohlverstanden in den Dienst dieses Willens zu setzen. Dieser Sachverhalt, der berühmte englische "cant" ist damals in Deutschland als dem nun plötzlich auch noch vom hohen Ross oder Moral herunter bekämpften Gegner sehr richtig durchschaut worden, man hätte sich aber vielleicht doch etwas weniger über Heuchelei u. dgl. aufgeregt, wenn man sich klar gemacht hätte, dass Moral, Ideen und Mystik jeder Art in dieser Sache, wenn ein Volk leben will und ohne Anwendung der ultima ratio gegen ein anderes Volk nicht mehr meint leben zu können, eine andere Rolle als diese nicht spielen kann und faktisch auch in Deutschland nicht gespielt haben, nur dass eben die Engländer, als es darauf ankam, viel klüger und hemmungsloser damit umzugehen wussten. Weder geschickt noch ungeschickt mit Moral umzugehen, sondern sich nüchtern und sachlich klar zu machen, dass es sich in der Politik überhaupt und im Krieg insbesondere um die Betätigung des Machtwillens handelt, das wäre die erste konkrete Aufgabe ethischer Besinnung über den Krieg. Gewiss ist er ethisch damit nicht verurteilt, wohl aber erkannt in seiner Wirklichkeit, und das wird so oder so die Voraussetzung alles Weitern sein müssen. Man wird die ethische Möglichkeit des Krieges offenbar weniger leichten Herzens bejahen, wenn man sich sagt, wenn die Völker lernen, sich das zu sagen, dass es sehr viel weniger die sog. höchsten Güter als vielmehr Kohle und Kali und was folgt sind, um derenwillen die Soldaten als "Feinde" aufeinander schiessen sollen. Man wird die Notwendigkeit dazu vielleicht auch dann noch bejahen müssen, aber vielleicht doch, und das wäre eben sehr erwünscht, mit



etwas gedämpfter Begeisterung. Und dann, das wäre die zweite Aufgabe, wäre ebenso rücksichtslos klar zu stellen, dass die für den Krieg bezeichnende Betätigung dieses Machtwillens - es könnte ja auch noch andere geben - die ist, dass man (gewiss unter eigener Lebensgefahr, aber das ist wieder nicht das Bezeichnende) eifrig sorgfältig auf die feindlichen Soldaten schießen muss.

Gieb, dass ich tue mit Fleiss, was mir zu tun gebühret,  
Wozu mich Dein Geheiss in meinem Stande führet

sollen die Grenadiere Friedrichs des Grossen am Morgen von Leuthen gesungen haben und am Abend bekanntlich:

Nun danket alle Gott mit Herzen, Mund und Händen . . .

Wohl ihnen, wenn sie das konnten, kann man nur sagen, und wohl uns, wenn wir das gegebenenfalles auch könnten. Denn darauf, dass man vorher und nachher so singen könnte, darauf käme es bei der menschlichen Tat im Frieden und im Krieg nun wirklich an. Aber dass man sich ganz unsentimental klar mache, was zwischen jenen beiden Chorälen von den beteiligten Menschen nicht so wohl zu leiden als zu tun war, das eben ist der ethischen Besinnung zweiter Teil. Wir können uns jeder Analyse der ethischen Situation des zwischen Morgen und Abend liegenden Gefechtstages ersparen. Es genügt die Erinnerung, dass viele Umstände es uns jedenfalls schwerer gemacht haben, als denen von Leuthen, vor und nach dem, was heute eine Kriegshandlung bedeutet, Choräle zu singen, dass gerade im letzten Kriege die Stimmung von Leuthen doch wohl unverhältnismässig mehr in der Heimat als an der Front selbst ihre Stätte hatte, d.h. aber, dass das theoretische Ja zum Kriege mindestens gedämpfter von denen gesprochen wurde, die in harter Blutarbeit das praktische Ja zu sprechen hatten, als von den Idealisten, Romantikern und Theologie-professoren fern von dem nun wirklich auf andere lebendige Menschen zu richtenden Geschütz. Indem ich mich zum Kriege bekenne, bekenne ich mich dazu, dass ich wegen des Lebenswillens d.h. wegen des Machtwillens meines Volkes fremdes Menschenleben töten will, dass mir durch ein anderes Volk wegen seines Lebens- und Machtwillens entgegengeworfen ist. Indem ich mich zum Kriege bekennen, bekenne ich mich noch einmal zur Notwehrtötung, zu dem "Ich oder Er" und: "Herunter von der Planke!" nur dass ich es jetzt als Glied, aber als verantwortliches Glied meines Volkes tue. Es kann sein, dass ich das tun muss. Die Ethik kann den Krieg nicht verbieten. Sie kann ihn aber auch wirklich nicht gebieten. Sie kann nur auf das Schöpfergebot des Lebens, der Ehrfurcht vor dem Leben hinweisen und unbeirrbar fest sagen und immer wieder sagen, dass wir Menschen in Krieg und Frieden an diesem Gebot gemessen sind. Es ist Gottes Gebot, über dessen konkretesten Inhalt wir nicht zu verfügen haben. Es kann also so sein, dass wir auch heute noch im Gehorsam gegen dieses Gebot den Krieg zu wollen und zu vollbringen haben. Es kann aber wirklich auch das andere sein, dass die Losung, die wir ihm entnehmen, bei genauerem Hinhörend auf das, was er von uns will, der bewussten ultima ratio den Charakter einer ratio nehmen, dass sie lauten müsste: Die Waffen nieder!





Es ist klar, dass mit den nun besprochenen Fragen noch nicht einmal der Kreis der möglicherweise erlaubten ja gebotenen Tötung des Menschen durch Menschen vollständig umschrieben ist. Wir würden in derselben Weise Fragen zu stellen haben an die theoretischen Befürworter etwa der Möglichkeit künstlicher Geburtenverhinderung aus anderen Gründen als dem, das Leben der Mutter zu retten, oder an die Vertreter der Berechtigung einer medizinischen Tötung geistig oder körperlich hoffnungslos defekter menschlicher Individuen, und es würde sich dann wohl eine im Verhältnis zu den hier besprochenen Fragen noch erhöhte, der offenkundigen Unmöglichkeit sich nähernde Fraglichkeit dieser Möglichkeiten als Ergebnis herausstellen. Und wir müssten dann weiter jenen feineren und vielleicht schlimmeren Möglichkeiten einer durch kein Gesetz zu erreichenden und allem Anschein nach doch höchst boshaften Lebensvernichtung nachgehen. Aber wir treten ja überhaupt nur exempli causa und nicht um einen orbis pictus des menschlichen Lebens zu entwerfen, auf solche Einzelfragen ein. Wir sind auf die besprochenen Fragen eingetreten wegen ihrer allgemeinen und besonderen Aktualität, die uns nicht erlaubte, ohne einen Versuch der Anwendung mit der Feststellung der allgemeinen ethischen Denkregel an ihnen vorüberzugehen. Es sind nun aber der eilenden Zeit und den andern Kategorien, unter denen das Gebot auch noch zu verstehen ist, schuldig, weiterzugehen. Dennoch wird es nötig sein, die Erörterung des Begriffs der Ehrfurcht vor dem Leben noch zu einem gewissen Abschluss zu bringen.

Dieser Begriff, in dem wir den zweiten Sinn des Gebotes des Lebens erkannt haben, erschöpft sich offenbar nicht in der Scheu und Verantwortung, durch die, wie gezeigt, der ganze Kreis der Möglichkeiten der vermeintlich erlaubten ja gebotenen Tötung so kräftig in Frage gestellt wird. Das fremde Leben will wahrlich nicht nur nicht getötet, sondern es will auch abgesehen von dieser letzten Möglichkeit in seinem Bestande respektiert sein. Mein Tun im Zusammenleben mit anderen Menschen kann auch sein, ist auch abgesehen von der äussersten Möglichkeit des Tötens jedenfalls eine Hemmung ihres Lebens, und sofern dies der Fall ist, steht es offenbar grundsätzlich nicht weniger als in jenem extremen Fall unter der Frage des göttlichen Gebotes. Wir fassen das menschliche Tun, sofern es nicht gerade Tötung wohl aber Hemmung fremden menschlichen Lebens bedeutet, zusammen unter den Begriff der Konkurrenz. Wir verstehen darunter, wie das Wort sagt, einen Wettlauf u. zw. den Wettlauf zwischen dem Lebenswillen der einen und dem der anderen Menschen. Das Bild ist aber insofern zu harmlos, als bei einem sportlichen Wettlauf, wenn A. vor B. in Vorsprung kommt, B. zwar den Ruhm und den Preis A. überlassen muss, in seinem Wollen und Können aber durch A. keinerlei Hemmung erfährt. Was ich bin, will und kann, das kann beim Spiel durch meinen siegreichen Konkurrenten wohl komparativ, relativ aber nicht absolut, nicht an sich in Frage gestellt werden. Anders im wirklichen Wettlauf des Lebens, in dem wir alle stehen. Es braucht schon die doppelte Reflexion des Glaubens, um auch den Ernst des Lebens sub specie aeterni selbst wieder als Spiel zu verstehen, wie es uns unter den neuen Denkern bes. eindrücklich von Hermann Kutter gelehrt worden ist. Zunächst und in der nicht zu überspringenden einfachen Reflexion ist das Leben nicht ein Fuss-





ballspiel um einen Pokal, sondern ein Kampf ums Dasein und als solcher eine ernste Sache. Wir laufen, wenn wir von der Möglichkeit des Spiels jetzt absehen - für den Berufssportler würde das freilich schon für das Spiel gelten - wir laufen alle irgendwie um unser Leben, d.h. unser Lebensakt vollzieht sich in unserm auf dieses oder das gerichteten Laufen. Und wenn uns nun Andere zuvorkommen, dann entgeht uns damit nicht nur dieses oder jenes. Denn wenn wir uns im Leben um dieses oder jenes bemühen, so tun wir es doch nur, weil unser Leben eben gelebt sein, weil es sich als Leben betätigen will, wozu uns dann dies oder jenes den Anlass, weithin sogar doch nur das Symbol bietet. Dies oder jenes, alle die Dinge, die wir etwa nach Luthers Auslegung der 4. Bille nötig haben, könnten wir an sich auch entbehren, wie der Wettläufer im Stadion die einem anderen zufallende Ehrenurkunde allenfalls auch entbehren kann . . . wenn sie uns nur nicht (und das ist eben der Unterschied von Spiel und Ernst) lebensnotwendig wären, wenn das, dass ein Anderer sie uns vor der Nase wegnimmt, nur nicht eine Hemmung und Brechung unseres eigenen Lebens bedeuten würde. Mit den Kampfpreisen, die wir uns im ernstesten Kampf des Lebens fortwährend gegenseitig abjagen, nehmen wir uns gegenseitig nicht irgend etwas Entbehrliches, sondern ein Stück eigensten Lebens ab. Wenn ich in diesem Kampf einen Konkurrentenschlage, so ist er eben nicht nur komparativ geschlagen, sondern getroffen in seinem Lebenswillen, in seinem Sein, Wollen und Können, denn darin lebte er, dass er sich nach dem ausstreckte, was ich ihm nun vorweg genommen habe, und so bedeutet dies mein Vorwegnehmen für ihn nicht nur, dass ihm etwas Fremdes, sondern dass ihm etwas höchst Eigenes, ein Stück Lebensmut, Lebensfreude, Lebensbejahung entgeht, eine Minderung seiner Lebendigkeit fraglos eingetreten ist. Es ist damit etwas geschehen, was zweifellos grundsätzlich auf derselben Ebene liegt, wie wenn ich ihn töten würde, es ist nicht ausgeschlossen, dass mein siegreiches Konkurrerieren dem Töten des Konkurrenten zunächst ohne Absicht sich jedenfalls nähert. Und es ist nicht ausgeschlossen, dass ich bei meinem Konkurrerieren, um es siegreich zu gestalten, endlich und zuletzt den Notwehrzustand für gegeben erachte und proklamiere, und also nach der ultima ratio greife, was ja, wie wir sahen, immer nur die extremste Aeussderung desselben menschlichen Lebenswillen ist.

Nehmen Sie als Beispiel für die erste scheinbar harmlose Stufe des Kampfs ums Dasein, auf der doch für jeden, der Augen hat, sichtbar genug das wilde Tier bereits seine Krallen zeigt: den bekannten Vorgang, wenn eine grössere Anzahl von Menschen gleichzeitig einen vorfahrenden Eisenbahn- oder Strassenbahnwagen besteigen will, und wie schon bei dieser kaum allzu belangreichen Angelegenheit der schöne Grundsatz "Freie Bahn dem Tüchtigen!" seine Triumphe zu feiern pflegt. Zweite Stufe, Stufe der absichtslosen, nur eben auf Rücksichtslosigkeit beruhenden Annäherung an die Tötungsmöglichkeit: es brennt im Kino oder im Theater, nun werden schon Menschen zu Boden getreten, und einige ganz Kühne erlauben sich, über die Köpfe ihrer Mitmenschen hinweg den Weg ins Freie zu suchen. Dritte Stufe: der Kampf um die Rettungsboote bei einem Schiffuntergang: nun werden u.U. schon die Revolver gezückt, nun reissen, die schon drinnen sind, die Hände der Schwimmenden vom Rand des überladenen Bootes, also das absichtliche



Töten beginnt. Auf dieser wirklich schiefen Ebene spielt sich unser Leben ab . . . unser ganzes Leben. Wieder wird der erste nötige Schritt ethischer Besinnung darin bestehen, dass wir uns klar machen, dass dem wirklich so ist, dass also der Kampf ums Dasein nicht erst bei solchen bestimmten Ereignissen einsetzt, sondern in solchen Ereignissen nur an den Tag kommt als der eigentliche Zustand, in dem sich unser menschliches Zusammenleben befindet. Ich kann nicht leben, ohne zu laufen. Ich kann nicht laufen, ohne in irgend einer Hinsicht zu wettlaufen. Und ich kann nicht wettlaufen im ersten Wettlauf des Lebens, ohne eben dadurch anderes Leben zu hemmen, zu beeinträchtigen in seiner Bewegung, ihm zuvorkommen, und also nicht ohne mich auf jene schiefe Ebene zu begeben, an deren unterm Rande dann der Mensch den Menschen Schlächter wird. Die Betätigung des Willens zum Leben in dem ganzen in Absatz 2 festgestellten Umfang dieses Begriffs vollzieht sich in Akten der Aneignung. Ich lebe, indem ich nach diesem und jenem greife, was ich zur Befriedigung meiner Bedürfnisse oder auch zu meiner Freude oder auch zur einfachen Erprobung und Bewährung meiner Macht brauche, oder was ich zum Behuf spätern Gebrauchs, gleichsam in Reserve mir bereitstellen möchte. Der Umfang meiner Lebenssphäre ist bestimmt durch den Aktionsradius meines Zugreifens, Nehmens, Aneignens. Hat er in Bez. auf das, was ich unmittelbar brauche, seine gewissen natürlichen Grenzen - ich kann auch bei grösster Begehrlichkeit nicht mehr direkt zu mir nehmen, als ich eben zu fassen vermag - so kann dieser Radius meines Lebenswillens hinsichtlich dessen, was ich zu künftigem Gebrauch bloss bereitstellen will, offenbar alle möglichen Ausmasse haben. Es ist etwas anders, ob ich bloss von der Hand in den Mund lebe (wobei es allerdings einen Unterschied ausmacht, was für Ansprüche ich dabei stelle, was ich alles unter dem täglichen Brot verstehe!), oder ob ich mich auch noch für morgen, oder ob ich mich gleich für ein ganzes Leben, und womöglich gleich auch noch für das meiner Kinder und Kindeskinde, teilweise oder ganz, und vielleicht zur Vorsicht auch noch mit Ueberschüssen eindecken will, und weil auch der reine, gar nicht am Bedarf orientierte Machtwille zweifellos eine Form des Lebenswillens ist, und weil auch er sich (als kapitalistischer Imperialismus z.B.) in Form der Aneignung betätigt, kann eine natürliche Grenze dieser zweiten Möglichkeit von Aneignung gar nicht gezogen werden. Und wenn schon das sofortige Aneignen zum sofortigen Konsum mich umso wahrscheinlicher zu leichtesten, leichten und nicht ganz leichten Kollisionen mit dem aneignenden Tun Anderer führt, je weniger mein Leben etwa dem Robinsons gleicht, je mehr es im Zusammenleben mit Anderen stattfindet, so stellt sich dieses Zusammenleben umsomehr als ein ganzes System oder vielmehr Chaos von gegenseitig sich schneidenden Krisen, von gegenseitig sich durchkreuzenden, aufhaltenden, sich brechenden Aktionsradien dar, je mehr ich und andere etwa auf jenes vorsorgliche und an sich unbegrenztem Umfang mögliche Bereitstellen von Eigentum für irgend einen künftigen Gebrauch bedacht sein sollten. So wird mein Tun zum Konkurrieren, zur Teilnahme an jenem ersten Wettlauf des Lebens. Indem ich für mich lebe, lebe ich notwendig gegen andere. Und in diesem meinem Tun habe ich mich nun zu verantworten vor dem Gebot der Ehrfurcht vor dem fremden Leben. Es hiesse, das Meer ausschöpfen wollen, wenn wir nun die Infragestellung dieses unseres Tuns durch Gottes Gebot auch





nur annähernd vollständig umschreiben wollten. Einige Hinweise müssen hier genügen, Hinweise darauf, dass es vor der Frage des Gebotes wirklich kein Sichverbergen gibt, dass wir uns vielmehr auf Schritt und Tritt mit ihrem Gestelltsein auseinander zu setzen haben.

1. Die Frage ist, um vor Allem festzustellen, nicht weniger schaff gestellt, wo ich gar nicht daran denke, dass mein durch meinen Lebenswillen bedingtes Zweckstreben, mein Zugreifen und Aneignen ein Stück Kampf, Störung und Beraubung andern gegenüber bedeutet, als da, wo ich mir das in irgend einer Zurechtlegung und Motivierung ausdrücklich klar mache. Unser Lebenswille ist wohl in 99 von 100 Fällen klug genug, uns darüber nicht erst zum Besinnen kommen, sondern uns ohne Scham, weil nicht wissend was wir tun, nach der Eingebung des Augenblicks und der Situation fröhlich handeln zu lassen. Ganz erstaunt erwachen wir dann plötzlich vielleicht an einem leisen Weinen oder auch an einem lauten Protest in unserer Umgebung, die sich offenbar als das Opfer unserer naiven Vitalität zu empfinden scheint. Wie ist es nur möglich? fragen wir und: Ach Gott, es war nicht böse gemeint! sagen wir dann, wie aus den Wolken gefallen. "Der andere aber geht und weint". Es kann sein, dass wir im Glauben und im Gehorsam weithin unbedenklich, nach allfälligen Tränen und Protesten unserer Umgebung nicht fragend handeln müssen, wie wir handeln. Aber wohlverstanden: Unser Glaube und Gehorsam d.h. aber Gottes Gebot rechtfertigt uns dann, nicht etwa unsere Unbedenklichkeit, nicht unsere naive Vitalität. Ethische Besinnung kann nicht anders als Zerstörung der Naivität bedeuten, mit der wir unsere Naivität zu behaupten und als Rechtsgrund geltend zu machen pflegen. Es kann nicht anders sein, als dass sie uns bedenklich machen wird gegen unsere Unbedenklichkeit. Um den Unterschied von bewusst und unbewusst, absichtlich und unabsichtlich, kümmert sich Gottes Gebot gerade nicht. Es richtet unsere Handlung und wenn unsere Handlung den Charakter einer Kampfhandlung hat, dann hat sie ihn eben und, wenn sie nun dennoch und als solche in der Heiligung vollzogen ist dann sicher nicht darum, weil wir uns nichts dabei gedacht haben, sondern bei grösserer oder kleinerer Klarheit unseres Bewusstseins um des Glaubens und Gehorsams willen, in dem wir wissend oder unwissend gehandelt haben d.h. aber um des Wortes willen, das zu uns geredet ist, und kraft dessen solche Sünder wie wir es mit unserer naiven oder weniger naiven Vitalität vielleicht fortwährend sind, Gerechte und Heilige sein können.

2. Angenommen nun, es handle sich um unsere weniger naive Vitalität, also wir wissen jetzt mit mehr oder weniger Klarheit was wir tun, so gilt es auf der Wache zu sein gegenüber einer ganzen Reihe von Mystifikationen, von Verschleierungen und Zurechtstellungen, mittelst derer wir uns fortwährend der Verantwortlichkeit für den kämpferischen Charakter der Betätigung unseres Lebenswillens ent-schlagen möchten. Wir haben einmal weiter zu sagen, dass das Gebot und seine Frage nicht weniger scharf zugestellt ist, wo unser Aneignen und Kämpfen sich in indirekter als wo es sich in direkter Weise vollzieht. Wenn ich als jüngerer Mensch von der höheren Kräftigkeit meines Lebenswillens Gebrauch mache, und damit vor einem ältern





in irgend einer Hinsicht, nehmen wir einmal an, auf einem rein geistigen Gebiet, in Vorsprung komme, diesen also ôte-toi, que je m'y mette, verdränge, dann geschieht dies vielleicht, ohne dass ich das Geringste gegen ihn unternehmen, einfach kraft der an sich so schönen Tatsache, dass ich eben jung und stark und lebhaft bin, er aber etwas müde und abgekämpft. Ich bin offenbar jetzt an der Reihe. Ich habe dem alten Herrn nur ganz indirekt etwas weggenommen. Wenn wir alle als Angehörige der weissen Rasse alle möglichen geistigen und materiellen Vorzüge geniessen, die auf der Ueberlegenheit dieser Rasse und also auf der Unterlegenheit mancher andern und auf dem Gebrauch, den unsere Rasse seit Jahrhunderten von beiden gemacht hat, beruhen, so habe ich darum keinem Neger oder Indianer ja nur ein Haar gekrümmt, ich bin ganz freundlich, wer weiss sogar missionsfreundlich, ein Angehöriger der weissen Rasse gewesen, die als ganzes sich nun freilich ziemlich gründlich der Möglichkeit der Aneignung gegenüber jenen bedient hat. In welcher Ferne und Indirektheit bin ich daran beteiligt, was vor 100, vor 50 Jahren in Afrika und China gesündigt worden sein mag, obwohl Europa nicht das wäre, was es ist, und also auch ich nicht wäre, was ich bin, wenn jene Expansion nicht stattgefunden hätte. Es kennt bes. unser Wirtschaftsleben eine ganze Menge von Delegationsverhältnissen, die es dem Einzelnen scheinbar - aber doch nur scheinbar erlauben, dem Kampf ums Dasein in der harmlosen Rolle des Zuschauers, und wer weiss sogar in der sehr befriedigenden Rolle des kritischen und kritisierenden Zuschauers, beizuwohnen. Was habe ich als rechtmässiger Erbe eines Stücks Familienvermögen zu tun mit der Art - es könnte ja doch sein, dass ich ein Nachkomme ehemaliger Raubritter bin - wie dieses Vermögen vor vielleicht undenklichen Zeiten zustande gekommen ist. Ueber den Gräbern derer, die einst gelitten haben bei der Aneignung und unter der Entbehrung dessen, was nun sonnenklar mein Eigentum ist, ist längst Gras gewachsen. Ich nehme es wirklich niemandem weg, ich habe es nur nach Recht und Gesetz geerbt. Oder was habe ich als grosser oder kleiner Rentner zu tun mit der Art, wie die Zinsen, aus denen ich lebe, vielleicht in Amerika drüben erarbeitet werden oder mit den Unternehmungen, in die meine Bank mein Kapital zu stecken für vorteilhaft hält. Ich bin gottlob weder der Fabrikant mit seiner Lohnpolitik, seinen Ueberstunden und seinen Akkordarbeitern, noch der Kaufmann mit seinen Konkurrenzmethoden, noch der Häuserspekulant mit seinen Mietkasernen, noch gar der Brennereibesitzer in Deutschlands Osten, ich beziehe nur meine Zinsen, ich nehme nur das, was mir von Gott und rechtswegen gehört. Aber eben: mit der Unverantwortlichkeit, die wir aus dieser Indirektheit unseres Greifens und Nehmens so gerne folgern möchten, ist es nichts. Wiederum fragt das Gebot Gottes nicht nach unserer näheren oder ferneren Beteiligung, sondern nach unserer Beteiligung oder Nicht-Beteiligung an der Tat, die einen Angriff auf das fremde Leben bedeutet, und die insofern unter der Krisis des Gebotes auf alle Fälle steht, macht uns verantwortlich für unser eigenes Tun nicht abgesehen, sondern in der Verflochtenheit mit dem Tun anderer, in der es sich in der Tat befindet, dem Tun anderer, das dadurch, dass wir seine Früchte geniessen oder mitgeniessen - wie Adam, da er von der Frucht ass, die Eva gebrochen hatte - unsere eigene Tat wird. Kann es auch so ein gerechtfertigtes und geheiligtetes Tun sein, dann sicher





nicht wegen seiner Indirektheit, wegen unserer harmlosen Ferne von der Front des eigentlichen Kampfes, sondern dann wiederum wenn und weil es Glaube und Gehorsam ist, weil ihm in Gottes Augen der Charakter der Ehrfurcht vor dem Leben trotz allem nicht mangelte, die sein Gebot gebietet. Das wird aber nicht ausserhalb sondern in der Krisis stattfinden, die dieses Gebot auch dann für unser Tun bedeutet, für unser indirektes, ebensowohl wie für unser direktes Aneignen und Kämpfen und Stören im Gegensatz zu andern.

3. Die Verantwortung wird aber auch dadurch nicht geringer, dass mein Konkurririeren vielleicht nicht sowohl eine Aeusserung meines individuellen als vielmehr irgend eines kollektiven Egoismus bedeutet. Auf die Bedeutung dieser Feststellung für das Verhältnis des Einzelnen zu seinem Volke haben wir bereits hingewiesen. Schwarzes Tun wird dadurch nicht weiss, dass eine Gemeinschaft ihr primäres, ich aber im Dienst oder im Auftrag dieser Gemeinschaft bloss ihr sekundäres Subjekt bin. Ich bin haftbar für das, was mein Volk tut, und darin, darin allein besteht ein anständiger Patriotismus, besteht auch die Voraussetzung einer sinnvollen Beteiligung an der Politik, dass ich diese Haftbarkeit auf mich nehme, dass ich als solcher politisch denke und handle, der bereit ist, das Handeln seines Volkes ganz persönlich ethisch zu verantworten, der also weiss, dass er nicht auf ein fremdes Konto hin Schulden machen, als Staatsbürger unverantwortlich draufloswirtschaften kann. Es ist eine heillose Theorie, dass das Volk, der Staat als solcher, eine ganz andere Verantwortlichkeit hätten als ich persönlich, oder im Unterschied zu mir wohl gar keine. Sie bedeutet die ethische Verlotterung des Staates selbst und des Einzelnen in seinem Verhältnis zum Staate. Nein, was ich will, dass der Staat tue, das muss ich mich als meinen ganz persönlichen Willen zu verantworten getrauen, und wenn ich es so haben will, oder auch wenn ich es nicht hindern kann, dass mein Volk und Staat (und welches Volk, welcher Staat täten dies nicht) in seinem Verhalten nur zu sehr dem Adler, dem Löwen, dem Bären oder wie diese reissenden Wappentiere alle heissen, gleicht, dann muss ich mir darüber klar sein, dass keine noch so humane Privatmoral, derer ich mich vielleicht daneben befleissige, etwas daran ändert, dass ich als Glied der grossen Kollektivität Staat jedenfalls immer auch als Raubtier handle. Und so ist mein Zugreifen und Nehmen auch dadurch nicht gerechtfertigt, dass es vielleicht, durchaus im Zeichen der Selbstlosigkeit, erfolgt in meiner Eigenschaft als Hausvater und Versorger der Meinigen. Das, die Familie, ist freilich die feste Burg jener bürgerlichen Moral, die eine rührende Treue und Fürsorge für die Insassen des eigenen Nestes sehr wohl mit dem laissez faire, laissez aller einer rücksichtslosen Profitwirtschaft zu vereinigen weiss. Hier ist ja auch der bedenkliche Punkt, wo der natürliche Altruismus der Frau, bes. der Frau als Mutter haarscharf in sein Gegenteil umzuschlagen pflegt, in die sonnige Klarheit der Fürsorge und Parteinahme für ihre Kinder im Gegensatz zu aller andern Leute Kinder. Wozu eine ganz böse Seite aus Kierkegaards Tagebüchern zu vergleichen wäre: "So verhält sich das Menschliche zum Idealen. Das junge Mädchen errötet vor Begeisterung, wenn sie davon hört; des Jünglings Herz schlägt heftig; der unverheiratete Mann respektiert es; der verheiratete Mann wendet sich doch nicht





ganz von ihm ab: aber der grösste Abstand vom Ideal ist: Mutter, die Madame. Das eigentliche Wüten gegen das Ideal geht vom Familienleben, von der Löwin aus" (Buch d.Richt.S.159). Es ist weiter klar, dass eine der Grenzen des Sozialismus damit bezeichnet ist, dass er es bis jetzt gerade in seiner lebenskräftigsten und fruchtbarsten Erscheinungen, ich meine die Gewerkschafts- und die Genossenschaftsbewegung, nicht vermocht hat, etwas anderes zu tun, als dem einen, dem bürgerlichen, einen andern, den proletarischen Klassenegoismus gegenüber zu stellen, auch den Arbeiter zu einem seiner Kräfte bewussten Kämpfer in der Arena des wirtschaftlichen Krieges zu erziehen. Das bedeutet durchaus kein Urteil über den Sozialismus, wohl aber die Einsicht, dass eine andere Welt auch mit ihm nicht angebrochen ist. Auch der Sozialdemokrat wird jedenfalls nicht etwa wegen seines treuen Klassenbewusstseins in den Himmel kommen. Nun, es wird eine Rechtfertigung auch des Patrioten, auch des Familienvaters und der Familienmutter, auch des Klassenkämpfers geben, aber dass man sie doch ja nicht darin suche, dass sie alle nicht aus individuellen sondern aus kollektivem Egoismus handeln, als ob dieser plötzlich etwas anderes und nicht bloss eine besondere Form des allgemeinen Wettlaufes wäre. Auch hier kann die Rechtfertigung, kann die Heiligkeit menschlichen Tuns nur im Glauben gesucht werden, in dem der Mensch in der Fragwürdigkeit seines Tuns dem göttlichen Gebot gehorcht, in dem er sich dann aber auch dem Gericht des Gebotes sicher nicht entziehen wird.

4. Es wäre wiederum eine Mystifikation, wenn man sich der Verantwortlichkeit für den kämpferischen Charakter unseres Tuns dadurch entzöge, dass man sich auf die gute Absicht beriefe, die man dabei verfolgt. Der Zweck heiligt die Mittel nicht, sondern der Schuster, der dem Reichen Leder stahl, um dem Armen Schuhe daraus zu machen, stiehlt darum nicht weniger, und wenn ihm seine Sünden vergeben sind, dann sicher nicht um deswillen, dass er dem Armen Schuhe gemacht hat, sondern um des Glaubens willen in dem er dies, wohlverstanden auch er dem allgemeinen Gesetz des Zugreifens in seiner Weise folgend, getan hat. Problem von Schillers "Räuber". Das ist es, was bei jeder christlichen Aktion in der halben oder ganzen Oeffentlichkeit nicht genug bedacht werden könnte, bevor man es wagt, sie eben im Namen des Christentums in Bewegung zu setzen. Das wäre gegenüber dem immer wiederkehrenden Anliegen einer nun einmal wirklich christlichen Politik zu bedenken, wenn man christliche Gewerkschaften und Zeitungen gründet oder gar, wie neulich zu Berlin geschehen, eine "Evangelische Bank", wäre zu bedenken bei jedem Schritt in der Kirchenpolitik, innerhalb der Kirche selbst und bei der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Staat oder mit der römischen Kirche. Wo gekämpft wird von Menschen gegen Menschen, da betritt man nun einmal jene Arena. Das kann uns nicht an sich verboten sein, wir können jene Arena ja ohnehin nicht verlassen. Wohl aber dürfte es vielleicht angebracht sein, von der christlichen Fahne in dieser Arena nur den allerbehutsamsten Gebrauch zu machen, einfach darum, weil die Gefahr beim kleinsten Schritt, den wir da tun, allzugross ist, dass wir, um überhaupt etwas zu tun, den guten Namen mindestens in schwere Zweideutigkeit bringen müssen, und weil Christus ohnehin nicht durch unser christliches Fahenschwingen, sondern trotz ihm siegen wir. Das ist die Zweideutig-





keit, in die auch die beste Absicht auf Erden notwendig verwickelt ist, dass, um dem Armen Schuhe zu machen, immer irgendwie Leder gestohlen werden muss, ohne Bild geredet: dass wir auch das beste Ziel nicht erreichen können ohne den Versuch Mehrheit, Geld (Bitte: vor Allem Geld), Geltung, Einfluss zu erlangen ohne, wenn wir wirklich etwas erreichen wollen, allzu genau fragen zu dürfen, wo wir sie finden. Sollen wir darum die Hände sinken lassen? Nein, aber wir sollen wissen, dass wir, indem wir die Hände erheben, uns den Kindern dieser Welt gleichstellen, d.h. auf die Christlichkeit unseres Handelns nicht mehr Anspruch haben als alle anderen auch, nämlich den Anspruch auf Gottes Barmherzigkeit, mit dem wir dann doch wohl nicht ihnen entgegentreten, sondern mit dem wir nur neben sie treten können. Das ist es ja, was für uns den Charakter der römischen Kirche als wirklicher Kirche so unglaublich oder schwer glaubwürdig macht, dass sie ihr weltliches Regiment, gegen das ja an sich gar nichts zu sagen wäre, oder doch nicht mehr als gegen alles weltliche Regiment, immer wieder so ungehemmt als geistliches Regiment in Anspruch zu nehmen wagt. Wir stehen, wenn wir es ihr gleichtun wollen, im Verhältnis zum Staat, zur Gesellschaft und nicht zuletzt eben im Verhältnis zu ihr, der römischen Kirche, wenn wir aus der Sache der Kirche die Sache einer Partei machen, ganz gleich ob das eine Rechts- oder Linkspartei oder eine besondere christliche Partei sei . . . wir stehen dann in schwerer Gefahr, uns selber als Kirche ebenso unglaublich zu werden. Die gute Absicht wird uns dann auf keinen Fall rechtfertigen, sondern die Wege, die wir zu ihrer Realisierung einschlagen müssen, werden uns notwendig dahin stellen, wo unsere Christlichkeit noch einmal allen Ernstes eine Frage wird.

5. Wir haben uns weiter klar zu machen, dass die Verantwortlichkeit für unsere Beteiligung am Kampf ums Dasein auch dadurch nicht abgeschwächt wird, dass sie sich wahrscheinlich in der Regel in irgendwelchen allgemein anerkannten Formen des Herkommens, der Sitte und des Rechtes vollzieht. Herkommen, Sitte und Recht - wir werden darauf noch zu sprechen kommen - bedeuten in der Tat eine gewisse nötige und heilsame Kanalisierung und Regulierung des kämpferischen Willens zum Leben, einen gewissen Damm gegen das Chaos, und indem auch sie im Gebot Gottes ihren Ursprung haben, machen sie einleuchtend, wie sehr wir dem Gebote Gottes auch einfach Dank schuldig sind; denn wer weiss, was aus uns würde, wenn wir ohne dieses Korrektiv einander preisgegeben wären. Herkommen, Sitte und Recht ändern aber nichts daran, dass wir dem Gebote Gottes auch Verantwortung schuldig sind und schuldig bleiben: auch dann - hier droht nämlich der zu vermeidende Trugschluss - wenn die Betätigung unseres Lebenswillens sich noch so strikte innerhalb ihres Rahmens halten sollte. - Es ist vor Allem der Begriff des Eigentums, dessen hier warnend vor seiner Ueberschätzung zu gedenken ist. Mein Eigentum sind diejenigen geistigen oder materiellen Lebenswerte, die ausschliesslich für mich bestimmt, mit Ausschluss jedes andern Menschen zu meiner Verfügung stehen. Es ist zuviel gesagt, wenn man behauptet, dass durch das Gebot: Du sollst nicht stehlen! das Eigentum geschützt und geheiligt werde. Man vergisst dabei, dass der Begriff des Eigentums den Kampf aller gegen alle einerseits zur Voraussetzung hat, anderseits auch ihn in seiner





Weise bestätigt und aufnimmt. Indem er ihm nun gleichzeitig gewisse Schranken steckt, ist er freilich eine gewisse Erinnerung an Gottes Gebot und an die Frage, die dieses in unser Leben hineinwirft. Gottes Gebot selbst aber, auch und gerade in der Konkretion: Du sollst nicht stehlen! bezeugt und gehört, greift weiter. Es richtet nicht, wie der Begriff des Eigentums, eine Schranke auf innerhalb jenes Kampfes, sondern das Recht und den Anspruch Gottes des Schöpfers gegenüber diesem Kampf als solchem. Richtet sich seine Frage an den, der fremdes Eigentum verletzt, so richtet es sich nicht weniger an den, der sein eigenes Eigentum behauptet. Richtet es Schranken auf innerhalb des Kampfes, so begründet es nicht weniger die Schranke dieses Kampfes im Ganzen. Das ist das relative Recht des Paradoxons "Eigentum ist Diebstahl". Es ist sinnvoll nicht als Ausdruck der Negation, wohl aber der Krisis, in der sich auch der Begriff des Eigentums befindet. Es hebt das Gebot: Du sollst nicht stehlen, nicht auf, aber es kehrt es um gegen den Eigentümer, nicht um ihn als einen Schelmen zu erklären - so wäre es freilich sinnlos - wohl aber um ihn zu fragen, ob er nicht gerade in der Gesicherheitheit des Eigentümers, in der er den Kampf ums Dasein zu bestehen in der Lage ist, gerade in der Gesicherheitheit, die er dem Gebote zu verdanken hat, selber ein Uebertreter des Gebotes, ein Störer und vielleicht Mörder fremden Lebens ist. Und diese Umkehrung ist nicht eine teuflische oder kommunistische Erfindung, sondern sie ist der ernste radikale Sinn des Gebotes: Du sollst nicht stehlen, weil dieses Gebot nicht Menschen - sondern Gottes Gebot ist. Bin ich als Eigentümer kein Schelm, dann nicht um meines, sondern um Gottes Eigentumsrechtes willen, dem es wohl gefallen kann, mir dies oder das zuzusprechen, ohne dass ich mich dadurch der Verletzung der Ehrfurcht vor fremden Leben schuldig mache. So, aber auch nur so, bin ich denn als Eigentümer kein Dieb, aber ob dem so ist, das ist die Frage, die Gottes Gebot auch an den legitimsten Eigentümer richtet, und der er sich nicht entziehen kann. - Eine Sicherung gegenüber dieser Frage ist wiederum nicht gegeben durch die Notwendigkeit der Arbeitsteilung. Auch das scheint ja wenigstens manchen von den Vorsprüngen, die sich Eher vor dem andern und zu Ungunsten des andern verschafft, zu begründen, dass der Beruf im weitesten Sinne des Wortes (nächster Paragraph) den Aktionsradius des Lebenswillens des Einen gegenüber dem des andern z.B. dem des Mannes gegenüber dem der Frau, den des geistigen gegenüber dem des physischen Arbeiters, den des Königs gegenüber dem des Kärtners sozusagen automatisch verlängert, Wiederum ist auch von der Arbeitsteilung zu sagen, dass sie wirklich gut und notwendig ist als Ordnungsprinzip innerhalb des schon währenden Kampfes ums Dasein, als Gesichtspunkt für eine relativ billige und beruhigende Rangordnung und Güterverteilung, ein Gesichtspunkt, der als Erinnerung an Gottes Gebot, das in der Tat einen jeden in seinen Beruf weist, wahrhaftig respektabel ist. Aber wiederum verschafft das Gebot, ernst und radikal verstanden, keinen in der Weise gesicherten Anspruch der unter diesem Gesichtspunkt Bevorzugten, dass die Verkümmern der Lebensansprüche anderer, die das Korrelat dieser Bevorzugung ist, dass das dumpfe Grollen der Unzufriedenheit dieser ihm gegenüber Benachteiligten ihm keine Gedanken mehr machen müsste. Dass es mir meinem Beruf entsprechend gut gehen müsse, dass es mein Recht sei, es besser als andere zu haben, das ist mir durch das Gebot,





das mich in meinem Berufe verweist, nun gerade nicht zugesichert, das ist *jus humanum*, nicht *jus divinum*. Gerade weil Gottes Gebot mich *jure divino* an einen bevorzugten Ort stellen kann, ist und bleibt die Frage akut, ob ich denn *jure divino*, nämlich im Gehorsam gegen Gottes Gebot hier stehe als Bevorzugter, oder ob ich nicht durch dasselbe Gebot verurteilt bin als Einer, der die Ehrfurcht vor dem fremden Leben verletzt, ob meine so legitim eingenommene und behauptete Vorzugsstellung nicht vielleicht mit der Gnade Gottes gar nichts zu tun hat, sondern eine freche Usurpation bedeutet. Wenn ich innerhalb der bürgerlichen Ordnung (und auch in der Ordnung einer Räterepublik soll ja das durchaus nicht zu vermeiden sein) eine Stellung einnehme, in der ich so oder so vielen anderen im Lichte stehe, so werde ich mich damit nicht entschuldigen vor dem göttlichen Richterstuhl, dass ich kraft meines Berufes Anspruch darauf habe, dass mir solches zukomme, sondern wenn mich nicht Gott selbst entschuldigt, so bin ich auch in dieser Hinsicht unentschuldigt. - Ebenso kann endlich keine Unverantwortlichkeit meines Zugreifens und Nehmens abgeleitet werden aus der Idee der ausgleichenden Gerechtigkeit, d.h. aus der *particula veri* jenes schönen Grundsatzes: "Dem Tüchtigen freie Bahn!" Es ist nämlich wahr, was die Ethik der Puritaner in England und Amerika und ihnen folgend die Ethik der Aufklärung in freilich unangebrachter Weise als die ethische Wahrheit zu feiern und zu predigen pflegte: dass die Peripetien des Kampfes ums Dasein immer auch, wenn auch oft auf sehr ferne Sicht und nicht ohne die Notwendigkeit von eschatologischen Kompensationen und Wiedergutmachungen, den Charakter von Belohnung und Bestrafung trügen, der Belohnung für Konzentration, Solidität, Fleiss, Kühnheit, Ehrlichkeit und auch wohl Nächstenliebe, für Gottesfurcht und Christentum, der Bestrafung für Zerstreuung, Verlotterung, Faulheit, Kleinmut, Unredlichkeit, krasser Selbstsucht, für Gottlosigkeit und Unchristlichkeit. Wieder bedeutet das Geltendmachen dieses Sachverhaltes die Aufrichtung eines Prinzips der Ordnung und Billigkeit innerhalb des Kampfs ums Dasein, und wieder ist dieses Prinzip ein Reflex des Gebotes Gottes, kraft dessen Gehorsam Leben, Ungehorsam aber Tod ist, kraft dessen einem jeden vergolten werden soll nach seinen Werken. Aber wiederum ist zu sagen, dass ein gesichertes Anrecht auf Erfolg durch das Gebot Gottes jedenfalls niemandem gegeben, dass die Vorstellung einer Unverantwortlichkeit meiner Beteiligung am Kampf ums Dasein daraufhin, dass ich besser bin und mich benehme als mancher andere, unmöglich zu begründen ist. Das wurde bei jener merkwürdigen Wende in der Geschichte der christlichen Ethik, die durch den Uebergang vom Puritanismus zur Aufklärung bezeichnet ist, das wurde etwa von einem Benj. Franklin mit seinen Rechnungsbüchern über den täglichen Stand seines moralischen Soll und Habens gründlich übersehen, das scheint auch heute noch von einer grossen Mehrzahl unserer amerikanischen - aber doch nicht nur unserer amerikanischen - Mitchristen übersehen zu werden, dass eine Moral, die den praktischen Erfolg zum Lohne hat, am Ende eine solche sein könnte, die diesen Lohn auch zum Ziele hat, dass eine Moral, die den Menschen so tauglich für Leben N.B. für den Wettkampf des Lebens macht, bei aller Strenge und Reinheit ihrer Vertreter jedenfalls eine wettkämpferische Moral zu sein scheint, eine Moral, die den Streit um die Plätze an der Sonne voraussetzt und gleichzeitig dafür sorgt, dass





er nicht etwa aufhören kann, eine Moral, die sich nur dadurch vor Schlaueit und Gewalt, von Geld und Revolver unterscheidet, dass sie vielleicht in der Tat, mindestens im Hinblick auf jene eschatologischen Sanktionen die allen andern überlegene; also die tauglichste Waffe in dem bewussten Kampf des Lebens ist. Möchten wir diese tauglichste Waffe brauchen und ja keine andere! Wohl uns, wenn wir diese Waffe brauchen! Ja: Ueb' immer Treu und Redlichkeit! Tue recht und scheue niemand! Dem Mutigen gehört die Welt! und vielleicht gar noch: An Gottes Segen ist alles gelegen! (Hüssy) - - alle diese Sprüche, die der sichere Bürger zu seiner eigenen Erbauung im Munde zu führen pflegt, sind gute Sprüche. Aber eben zur Sicherheit sollten sie dem sichern Bürger keinen Anlass geben. Allzu gefährdet stehen wir auch mit dieser Waffe in der Hand da gegenüber dem andern, der nun solchen Segen wie wir selbst nicht in seine Scheuern heimsen konnte, gegenüber der ganzen Zweideutigkeit unseres Erfolges, gegenüber der Frage, ob nicht auch der evidente Triumph des Gerechten über den Ungerechten, der sichtliche Segen auf dem Tun des Frommen gegenüber dem des Gottlosen, eine Gott keineswegs ebenso wie uns selbst wohlgefällige Angelegenheit, weil vielleicht trotz allem eine Verletzung der Ehrfurcht vor fremdem Leben, eine brutale Scene aus dem Urwald neben vielen andern sein möchte. Nur noch viel mehr könnte es Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit sein, dass wir andere unter die Räder kommen lassen, auf denen wir so fröhlich rollen, wenn wir diese Räder auch noch mit dem Oel der Moral und Christlichkeit geschmiert haben. Nur noch viel mehr könnte Gott gegen uns sein, wenn wir unser Zugreifen und Nehmen dadurch für gerechtfertigt halten, dass unser Vorteil zugleich ein Erweis der Ueberlegenheit der causa Dei, ein Sieg des Guten über das Böse sei. Ist dem nicht so, sind wir gerechtfertigt in unserm Siegen, dann gewiss nicht darum, weil die Weltgeschichte das Weltgericht wäre, sondern dann darum, weil es vielleicht im wirklichen Weltgericht, das mit der Weltgeschichte keineswegs identisch ist, eine Barmherzigkeit gibt auch für das Stücklein Weltgeschichte, das wir selbst mit oder ohne Moral geleistet haben, wobei wir dann gewärtig sein müssen, dass die Ersten die Letzten, die Letzten aber die Ersten sein können. Da, da fängt die wirkliche Gottesfurcht und auch die wirkliche Moral an, wo ich im Blick auf Gottes ausgleichende Gerechtigkeit weiss, dass ich auch mit meiner Gerechtigkeit auf der Wagschale liege, dass auch sie als ein schmutziges Kleid sich erweisen könnte, in das ich mich gehüllt habe, um nicht meines Bruders Hüter sein zu müssen.

6. Wir haben endlich darauf hinzuweisen, dass es zwar eine Reihe von Lebensmöglichkeiten gibt, die scheinbar mit dem Kampfe ums Dasein nichts zu tun haben, für die also die Frage des Gebots der Ehrfurcht vor dem fremden Leben scheinbar bedeutungslos ist, während in Wirklichkeit auch in diesen letzten Schlupfwinkeln die Regel gilt: Wir konkurrieren, und also wir sind gefragt, wie wir das verantworten wollen. Ich denke zuerst an Alles das, was man unter den Begriff der Technik zusammenfassen kann. Technik heisst Gebrauch, Erweiterung und Vervollkommnung des menschlichen Könnens, der menschlichen Herrschaft über die Natur. Sollten wir es hier nicht mit einem reinen, das fremde menschliche Leben gar nicht berührenden und also auch





nicht gefährdenden Handeln zu tun haben? Ja, ist zu sagen, wenn sich das menschliche Erfinden, Konstruieren und Wagen im leeren Raum vollzöge, und wenn sein Subjekt "der Mensch" in abstracto wäre, wie man es zum Ruhme bes. der Neuzeit darzustellen pflegt. Faktisch hat sich doch wohl noch nie ein Kopf oder Augen oder Hände in Bewegung gesetzt für den Fortschritt jenes Könnens an sich. Die treibende Kraft dieses Fortschrittes in der Vertikale ist die Aussicht, und wäre es noch eine so dünne Aussicht, auf einen Fortschritt in der Horizontale d.h. aber doch wieder auf der Ebene, auf der gekämpft, überholt und verdrängt wird. Interessant pflegen auch die an sich schönsten Erfindungen erst zu werden, wenn und indem sich die Industrie und durch ihre Vermittlung die Banken zu interessieren beginnen. Und als neulich die Ueberfliegung des atlantischen Ozeans von Osten nach Westen zum ersten Mal gelungen war, da war doch wohl in Deutschland jedenfalls die Tatsache, dass es gerade ein Deutscher und nicht etwa ein Engländer oder Franzose war, dem dies gelungen, der Stimulus zu der Begeisterung, mit der dieser Fortschritt aufgenommen worden ist. Um nicht zu reden davon, dass der letzte Krieg uns zum ersten Mal ganz klar vor Augen geführt hat, dass der ganze wundervolle Kosmos der menschlichen Technologie sich, wenn es sein muss, im Handumdrehen in eine wahre Hölle von Mordinstrumenten verwandeln, mit dem Menschen selbst sich auf der Ebene befindet, wo das Töten jeden Augenblick Ereignis werden kann. - Es ist aber wirklich an sich auch keine reinere Luft, die wir zu atmen bekommen, wenn wir weiter an die Welt der Wissenschaft denken. Als die uninteressante Wahrheitsforschung und Wahrheitslehre, als die sie etwa in akademischen Festreden aufzutreten pflegt, existiert die Wissenschaft so gewiss nicht, als sie nie und nirgends ohne das menschliche Subjekt dieses besondern menschlichen Handelns existiert. Das menschliche Subjekt ist aber wahrlich auch in seiner Eigenschaft als Subjekt der Wissenschaft das Subjekt, das eben, koste es was es wolle, leben will. Ich will nicht davon reden, wie für manchen Studenten die Wissenschaft wirklich nur die milchende Kuh ist, die ihn dereinst mit Butter versorgen soll, und auch nicht von dem selbstverständlichen Kampf um die beste Pfründe, dessen Aufregungen, Sorgen, Triumphe und Leiden auch in den professoralen Sanktuarien der vermeintlich so reinen Wissenschaft eine grössere Rolle spielen, als der ehrerbietige Laie zu ahnen pflegt. Es kommt doch auch, abgesehen von dieser allgemein menschlichen Bedingtheit auch des wissenschaftlichen Lebens, gerade heute mit wachsender und dankenswerter Deutlichkeit an den Tag, dass die Hochschätzung der Wissenschaft in dem Grade zunimmt, als wie bei der Technik - wohl den Chemikern und Physikern - eine Industrie und das hinter ihr stehende Kapital, oder doch - wohl den Medizinern - die sichere Aussicht, sich solches zu erwerben, in der Nähe ist. Und wenn wir etwa die Neigung haben sollten, die Philosophie oder unsere Theologie als in dieser Hinsicht harmlose Wissenschaften selig zu preisen, so braucht man bloss den Kampf der Richtungen gerade auf diesen Gebieten vorurteilsfrei zu betrachten (wobei man von dem realen, auch hier wahrhaftig nicht ausser Betracht fallenden Hintergrund der Lehrstuhlbesetzungen noch ganz absehen kann), um sich auch bei diesem, sei es denn rein geistigen, Schauspiel des Kommens und Gehens der verschiedenen Schulen und Richtungen, ihrer Art, sich geltend zu machen und durchzusetzen, des Auftretens und





Wiederabtretenmüssens der verschiedenen grossen Männer, (von "grossen Tieren" oder von "Kanonen" pflegt man ja auch nicht unzutreffend zu reden), um sich auch da unheimlich doch wieder an die Vorgänge des Urwaldes erinnert zu fühlen, und sich als Philosoph oder Theologe jedenfalls um seiner Reinheit in dieser Hinsicht dann gewiss nicht mehr selig zu preisen. Dass sich dasselbe Schauspiel unter denselben Frage- und Ausrufzeichen auch im Leben der Kirche, aber auch im freien christlichen Geistes- und Gemeinschaftsleben, und nicht weniger in der Literatur, Kunst- und Sportwelt der Weltkinder abspielt, soll nur noch angemerkt sein. Es ist wirklich nicht so, dass der Macht- und Interessenkampf des Lebens mit allen seinen Begleiterscheinungen und Folgen, der die Frage nach dem Verhältnis zu dem, was uns geboten ist, so notwendig herauszufordern scheint, etwa bloss auf die besondere Sphäre des Wirtschaftslebens beschränkt wäre, und dass wir andern uns daneben unsere Hände auch nur im Blick auf unsere eigenen Bezirke (abgesehen davon, dass wir dort auch wahrhaftig beteiligt sind), in Unschuld waschen könnten. Sind wir freigesprochen, so sind wir es sicher nicht um der idealeren Sphäre willen, in der wir im Vergleich mit dem Kaufmann oder Beamten etwa unser Zelt aufgeschlagen haben. - Wir schliessen mit einem Ausblick in ganz anderer Richtung. Ist nicht die Liebe in allen ihren Spielarten, von der himmlischen bis zur eingestandenen und unverkennbar irdischen Liebe, und in allen ihren Betätigungsmöglichkeiten, von der Eltern- und Kindesliebe bis zu der Liebe, in der ein Mensch vielleicht sein Leben an irgend ein Werk der Hilfe wagt, als solche, wie es auch mit den Mitteln stehen mag, nach denen auch sie greifen muss, doch als Liebe exempt von dem Gesetz des Kampfes Aller gegen Alle und darum auch von der Verantwortlichkeit, die wir in diesem Kampf auf uns nehmen? Ragt hier nicht eine Welt der Reinheit und darum auch der keiner Rechtfertigung bedürftigen Unschuld sichtbar hinein in die Welt der Zweideutigkeit, der grenzenlosen Problematik, in der wir sonst leben? Ja, ist zu sagen, wenn wir wirklich wagen sollten, unsere Liebe als wirkliche Liebe in Anspruch zu nehmen, wenn wir eine Betätigung von Liebe kennen sollten, bei der es gar nicht ums Zugreifen, Nehmen, Herrschen, und also gar nicht um eine Vergewaltigung des Geliebten durch den Liebenden gehen sollte, eine Liebe, in der man sich nicht weh täte, sich nicht bedrängte, sich nicht belastete, in der man sich des andern nicht bemächtigen wollte, in der man nicht sich selbst, sondern wirklich den andern suchen würde. Es ist wahr, die Liebe kommt nicht ins Gericht. Aber wer hat, wer betätigt etwa die Liebe, die nicht ins Gericht kommt? Wer ist nicht auch mit seiner Liebe in das Gericht der Frage, ob er nicht eben durch seine Liebe die Ehrfurcht vor dem fremden Leben verletze, vielleicht viel schwerer verletzte als ein Räuber oder Mörder, weil ein solcher wenigstens kenntlich ist in dem Charakter seines Tuns, während die Vergewaltigungen, die man sich aus Liebe antut, uns selbst und dem, dem wir damit zunahetreten, vielleicht unter dem schönen Gewand, in dem sie Ereignis werden, lebenslänglich verborgen bleiben. Darum macht auch die Uebung der christlichen Liebe der Welt, und so doch recht der bösen Welt, so selten einen andern Eindruck als den einer besonderen Aeusserung des christlichen Machtwillens. Wir dürfen doch wohl nicht vergessen, dass die Liebe, von der Paulus I Kor.13 geschrieben, eine eschatologische Möglichkeit ist,





und dass im I Joh.Brief Gott die Liebe genannt wird. Sollte unsere Liebe uns rechtfertigen im Gericht, dann doch wohl nicht die Liebe, die wir aufgebracht, bewiesen und bewährt haben, sondern die Liebe, die wir nur als von Gott uns zugewandte Liebe verstehen können. In ihr mag es sein, dass das Gebot der Ehrfurcht vor dem Leben von uns gehalten und erfüllt ist, obwohl und indem wir uns, wir mögen uns drehen und wenden, wie wir wollen, nur als seine Uebertreter verstehen können.

\* \* \*



# VIII DER BERUF

Gottes Gebot trifft mich immer an einem begrenzten Ort und als ein bestimmtes Werk Seiner Schöpfung. In dieser meiner konkreten Berufung durch Gott den Schöpfer nimmt es mich in Anspruch und habe ich es zu hören.

1. Wir haben in Paragraphen 7 das durch das Gebot des Schöpfers aufgeworfene ethische Problem kennen gelernt. Gott ist der Schöpfer und der Herr des Lebens. Wir leben. Wir leben in Zusammenhang mit anderm fremden Leben. So bedeutet Sein Gebot die an unser ganzes Tun gerichtete Frage, ob es Wille zu dem von Gott geschaffenen eigenen Leben und ob es Ehrfurcht vor dem von Gott geschaffenen fremden Leben sein oder nicht sein möchte. Die Antwort gibt das Gericht aus dem wir fort und fort herkommen, in das wir fort und fort hineingehen. Die Antwort ist also Gottes Antwort, wie die Frage Gottes Frage ist. Eben darum sind wir nicht in der Lage, diese Antwort vorwegzunehmen - so wenig wir selbst es sind, die die Frage aufgeworfen haben - nicht in der Lage, eindeutig zu sagen: dies und dies Tun ist oder ist nicht Betätigung des uns von Gott gebotenen Lebenswillens, ist oder ist nicht Betätigung der uns gebotenen Ehrfurcht vor dem Leben. Dieses "ist" kann keinen Klang haben als allgemeine menschliche Wahrheit, so freigebig die Ethiker damit umzugehen pflegen, es kann als menschliches sittliches Urteil immer nur von Fall zu Fall und unter Vorbehalt des Urteils der höheren Instanz folgen. Es ist das göttliche mandatum concretissimum in dem dieses "ist" allein offenbar wird und ist. Aber nun erschöpft sich ethische Besinnung offenbar nicht in der Frage nach dem Inhalt unseres Tuns. Wir können und brauchen uns nicht zu frieden zu geben mit der Feststellung, dass wir von Gott dem Schöpfer gefragt sind, was wir tun, und dass wiederum Gott der Schöpfer uns wohl sagen wird, was wir getan haben. Und zwar darum nicht, weil das Gebot Gottes uns nicht nur angeht als solche, die leben wollen und im Zusammenhang mit anderm fremden Leben zu leben haben, sondern nun weiter als solche, die das und das seiend und so und so seiend leben und zu leben haben: "an einem begrenzten Ort und als ein bestimmtes Werk Seiner Schöpfung". Wissend aus der Entscheidung des gegenwärtigen in die Entscheidung des nächsten Augenblicks hinübergehen, in der uns Gott fragend und antwortend begegnen wird, wie Er uns fragend und antwortend begegnet ist - das schliesst in sich ein ganz bestimmtes (über das blosse Wissen um unser Leben hinausgehendes) Wissen um unser Das-Sein und So-Sein, durch das erst die Begegnung mit Gott den Charakter einer wirklichen Verantwortung bekommt, den wir in unserm Kapitel 7 stillschweigend vorausgesetzt haben. Gott ist nicht willkürlich. Sein Gebot fällt nicht, wie es nach dem Bisherigen vielleicht als noch nicht ganz ausgeschlossen erscheinen könnte, jetzt





dahin jetzt dorthin ins Menschenleben, jetzt so jetzt anders treffend, so fällt auch in das Leben des Einzelnen nicht zufällig, in keinem Augenblick zufällig gerade so herein wie es fällt. Es trifft mich so, wie mich der Blitz trifft, der, wenn er mich trifft, nach den Gesetzen des Magnetismus durchaus gerade mich getroffen haben muss, oder sagen wir noch besser: es trifft mich, wie mich ein wohlgezielter, gerade auf mich gezielter Pfeil trifft. Zwischen Gottes Gebot und mir besteht, wenn ich es höre und in jedem Augenblick da ich es höre, eine bestimmte Korrelation, in der es mich gerade so und nicht anders trifft. In dieser Korrelation begegnet es mir entsprechend meinem Das-Sein und So-Sein, sodass wir indirekt mein eigenes Dasein und So-Sein zum Zeugnis von der Wirklichkeit des göttlichen Gebotes wird, sodass ich jenem wie einem Spiegelbild eine Erkenntnis des göttlichen Gebotes entnehmen kann, die über die inhaltliche Erkenntnis, dass es Gebot des Lebens ist, hinausführt, eine wenn auch indirekte und relative, so doch in sich klare Erkenntnis dessen, dass das Gebot und inwiefern das Gebot mich angeht. Jene Korrelation ist aber damit gegeben, dass ja der Gebieter des Gebotes zugleich mein Schöpfer ist. Dass ich in diesem Augenblick in der Krisis des Gebotes stehe und dass ich bin, was ich in diesem Augenblick bin, das ist das Werk einer Hand, das Tun des Schöpfers, das Eine wie das andere. Gott beansprucht, was Ihm gehört, Sein Anspruch ist ein Rechtsanspruch, haben wir schon zu Anfang von Paragraphen 7 gehört. Also nicht so ist die Korrelation zwischen dem Gebot und meinem Das-Sein und So-Sein zu verstehen, als wäre dies, dass ich das und dass ich so bin, etwa in sich selbst begründet, als hätte sich Gott, indem Er mich in Anspruch nimmt, etwa nach mir zu richten, sich nachträglich an mich und meine Freiheit anzupassen. Es ist ja schon mein Wissen um mich selbst, um das was ich bin in diesem Augenblick keineswegs ein mir eignendes, ein als mein Wissen in sich begründetes Wissen. Gehe ich wissend um mich selbst der Entscheidung des nächsten Augenblicks entgegen, dann darum weil auch der gegenwärtige Augenblick unter Gottes Gebot steht, weil Gottes Gebot mir über mich selbst Bescheid gesagt hat. So ist nun auch das was ich weiss, also das was mir durch das Gebot über mich selbst gesagt ist: dass ich in dieser und dieser Begrenztheit und Bestimmtheit existiere, keine in sich gegründete Wirklichkeit, sondern eine solche, in der ich mich nur als Gottes Geschöpf, als Werk der creatio ex nihilo und nicht anders vorfinde. Es kommt also nicht in Frage, dass wir jene Korrelation so verstehen könnten als wären wir auf Grund jener unserer Wirklichkeit in der Lage, bei Gott einen Gegenanspruch, einen Anspruch auf Berücksichtigung unseres Das-Seins und So-Seins anzumelden. Und zwar darum nicht, weil unser Das-Sein und So-Sein in dem uns begegnenden Gebot schon berücksichtigt ist, weil es ja eben das Gebot unseres Schöpfers ist. Unser durch Gottes Gebot vermitteltes Wissen um uns selbst besteht darin, dass wir uns als Seine Geschöpfe wissen, nicht nur in unserm Leben als solchem, sondern nun eben auch in der Bestimmtheit unseres Lebens, in der es an diesem Ort dieses Werk Seiner Schöpfung ist. Damit ist uns aber der Raum und der Atem schlechterdings genommen, diese Bestimmtheit unseres Lebens etwa zur Begründung dazu anzuführen, dass wir über den Sinn und Inhalt des Gebotes mitzuverfügen hätten. Sondern so steht es, dass Gott entsprechend der Art, wie Er über





unsere Lebensbestimmtheit verfügt hat, nun auch über den Sinn und Inhalt des an uns ergehenden Gebotes verfügt. Wir befinden uns also als Gottes Partner in jener Korrelation nicht auf derselben Ebene mit Ihm, Er als der Grosse, wir als die Kleinen vielleicht, sondern schlechthin selbständiges und schlechthin unselbständiges Existieren begegnen sich in ihr. Von einer Umkehrbarkeit der Ordnung, von einer Reziprozität der hier stattfindenden Beziehung, von einer Relevanz der menschlichen für die göttliche Freiheit kann gar keine Rede sein. Aber nachdem das gesagt ist: dass Gott der Herr ist über den Sinn und Inhalt des Gebotes ebenso wie über die Bestimmtheit unseres Lebens in jedem Augenblick, darf nun eben auch das andere nicht unterdrückt werden, dass Gott nicht willkürlich ist, d.h. dass jene Korrelation wirklich besteht zwischen Seinem Gebot und der Bestimmtheit unseres Lebens. Die Formel: "Gott Alles und der Mensch nichts" ist falsch, denn sie leugnet die Schöpfung. Die Schöpfung ist eben die göttliche Setzung jenes schlechthin unselbständigen Seins, das nun doch als solches, als von Gott geschaffenes, nicht Nicht-Sein, sondern Sein ist. Wir existieren nicht durch uns selbst in dieser unserer Bestimmtheit und darum erwächst uns aus ihr kein Verfügungsrecht über Gottes Gebot. Aber wir existieren in dieser Bestimmtheit. Wir wissen auch nicht aus uns selbst um dieses unser Existieren, sondern durch Gottes Wort, aber durch Gottes Wort wissen wir darum. Es ist aber notwendig, darum zu wissen. Es kann ja kein unwesentliches, sondern es muss ein sehr wesentliches Moment in der Erkenntnis des Gebotes sein, dass wir es als zu und gesagt verstehen. Wir sind aber nicht die Schöpfung überhaupt, wir leben nicht das Leben überhaupt, sondern wir leben an einem bestimmten Ort und als ein bestimmtes Werk der Schöpfung Gottes. Trifft uns das Gebot nicht in dieser unserer Begrenztheit und Bestimmtheit, so trifft es uns überhaupt nicht. Wir sind kein leeres Blatt, auf das nun irgend etwas geschrieben würde. Wir sind keine leere Saite, auf der nun irgend ein Ton gegriffen würde. Schlechthin unselbständig im Verhältnis zu Gott sind wir das und sind wir so, aber wir sind das und wir sind so. Und Gottes Gebot geht uns in diesem unserm Das-Sein und So-Sein an. Gott fragt und Gott antwortet, aber das ist kein Vorgang, dem wir mit verschränkten Armen beiwohnen könnten, weil Gottes Fragen und Antworten sich auf unser verantwortliches Tun bezieht. An dem Wissen um die Bestimmtheit unseres Lebens hängt unser Wissen um unsere Verantwortlichkeit. Gottes Fragen und Antworten bezieht sich nicht <sup>nur</sup> auf unser Tun, sondern eben damit weil auf unser verantwortliches Tun auch auf unser Sein, Der Ernst der Tatsache, dass nicht irgendetwas oder irgendjemand, sondern wir selbst Gott begegnen müssen, erlaubt es uns nicht, uns selbst nicht ernst zu nehmen: nicht um irgend einer Anschauung willen, die wir uns selbst gewonnen haben, nicht in irgend einer Seinstiefe, in der wir uns selbst gehörten - beides ist durch dieses Ernstnehmen vielmehr ausgeschlossen - wohl aber in der Existenz und Existenzweise, die wir Gott verdanken, und in der uns Gott wiederum für sich in Anspruch nimmt. Gott fragt uns nicht nur: Was tust du? sondern eben damit auch: Wer bist du? und die erste Frage bliebe allzu dunkel, wenn nun nicht diese zweite hinzuträte mit dem Anspruch ebenfalls gehört und in die ethische Besinnung einbezogen zu werden. Wenn und indem das Gebot Gottes des Schöpfers, das uns zu leben und fremdes



Leben zu respektieren gebietet, wirklich mich angeht, dann kann das nicht heissen, dass ich für alles Weitere auf den dunklen Zufall oder Drang meines Seelenlebens oder meiner Situation verwiesen werde, dass ich mir selbst, den Launen oder dem Schicksal meiner Subjektivität preisgegeben sei. Sondern gerade indem es mir gebietet, ist es bestimmtes, für mich bestimmtes und damit dann auch inhaltlich jedenfalls näher bestimmtes Gebot. Zur Formulierung des mandatum concretissimum, um dies gleich zu sagen, werden wir freilich auch von dieser Seite aus nicht verstossen können - wir wissen, dass das mandatum concretissimum Gottes Offenbarung ist - wohl aber, und das ist etwas wert, zu einer zweiten Bestimmtheit, die dem mandatum concretissimum auf alle Fälle eigen sein wird. Fasse ich statt des Inhalts des Gebotes jetzt das ins Auge, dass es das mir gegebene Gebot ist, dann bedeutet das nämlich: Ich habe mich, was auch der Inhalt des Gebotes sein möge, auf alle Fälle als in der Wirklichkeit, in der ich mich selbst vorfinde, auch von Gott vorgefunden zu verstehen, indem Sein Gebot mich anspricht. Ich darf und soll, indem ich au. Sein Gebot höre, nicht abstrahieren von meiner eigenen Wirklichkeit, denn diese meine Wirklichkeit steht zu Gottes Gebot in Entsprechung. Sie und keine andere wird der Ort sein, wo Gott Gericht über mich hält. Das Gericht des Gebotes unter dem ich stehe, bedeutet nicht nur, dass ich an Gottes Gebot, sondern eben damit, weil Gottes Gebot zu mir gesagt ist und weil ich desselben Gottes Geschöpf bin, dass ich an mir selbst, an meinem Das-Sein und So-Sein gemessen werde. Ich stehe jeden Augenblick gerade in der Bestimmtheit meines Lebens im Lichte des Gebotes und kann und werde das Gebot nicht verstehen, wenn ich es nicht auch in der Bestimmtheit meines Lebens verstehe. Würde ich mich selbst durchschauen und verstehen, wie mich Gott durchschaut und versteht, wäre das Individuum effabile, so müsste uns in jeder wirklich von uns durchschauten und verstandenen Komponente unserer eigenen Wirklichkeit auch Gottes Gebot in Klarheit einsichtig sein, wie es Gott selber einsichtig ist. So durchschauen und verstehen wir es nun freilich gerade nicht, individuum est ineffabile, wirklich durchschaut und verstanden ist das Geschöpf weder von einem andern Geschöpf noch von sich selber. Nur das lässt sich sagen, das aber muss gesagt werden, dass unsere geschöpfliche Wirklichkeit als Ganzes und dass mehr oder weniger deutlich jede einzelne ihrer Komponenten einen Hinweis auf Gottes Gebot (in der eigentümlichen Bestimmtheit, in der es das mir gegebene Gebot ist) bedeutet in selbem Sinn, wie wir die Tatsache unseres eigenen und fremden Lebens als Hinweis auf Seinen Inhalt verstanden haben. Unsere geschöpfliche Wirklichkeit (immer in dem besonderen Sinn unseres Das-Seins und So-Seins verstanden) stellt uns und jede einzelne ihrer Komponenten stellt uns vor die Frage: Wer bist du? nämlich: wer bist du, als der den eben jetzt Gottes Gebot angeht, eine Frage, die dann offenbar für die andere: Was tust du? eine ganz eigentümliche Präzisierung und Verschärfung bedeutet. Unsere eigene Wirklichkeit in ihrer Bestimmtheit verstanden als solcher Hinweis auf Gottes-Gebot - das ist der allgemeine ethische Sinn des Begriffs Beruf. Wir verstehen ihn also hier umfassend als Inbegriff des Das-Seins und So-Seins des Menschen. Weil wir dieses Das-Sein und So-Sein nicht aus uns selbst haben, sondern von Gott, darum kann es, ohne dass es selbst das Gebot Gottes wäre, eine Stimme,





eine berufene Stimme haben, berufend, hinrufend zu Gottes Gebot. Es wäre nämlich ganz unangebracht und voreilig in unserm Beruf, auch in dem hier angenommenen allgemeinen Sinn, wie Ritschl es in Bez. auf den Beruf im engern Sinn sehr ungebrochen getan hat, das Gebot Gottes selbst erkennen zu wollen. Aber das ist richtig, dass wir Gottes Gebot nicht hören können, ohne auch auf diese berufende, zum Gebot hinrufende Stimme unserer eigenen bestimmten Wirklichkeit zu hören, anders ausgedrückt: wenn wir es nicht von unserm bestimmt umgrenzten Ort in der Schöpfung aus hören wollen. Mein Beruf ist nämlich die Begrenztheit und Bestimmtheit, in der unter den anderen Menschen und Geschöpfen überhaupt nun gerade ich lebe, sofern diese Bestimmtheit nicht zufällig, nicht schicksalhaft und darum auch in Bez. auf das mir gegebene Gebot auch nicht stumm ist, sondern auf göttlicher Bestimmung beruht, sofern in ihr das mich treffende Gebot sich bezeugt, sich ankündigt, sofern sie also auf Gottes Gebot hinzeigt, wenn ich ihr Zeigen nur sehen und verstehen will. Sich selbst ernst nehmen im Sinn des vorhin Gesagten heisst also einfach: dieses Zeigen der Bestimmtheit in der wir alle leben, sehen und verstehen wollen, seinen Beruf ernst nehmen, sein Das-Sein und So-Sein nicht als neutral, nicht als indifferent anzusehen, sondern anzusehen auf die Weisung zu Gottes Gebot die sie uns nicht verweigern wird. Es kann sich auch bei der Ueberlegung die wir hier anzustellen haben, natürlich nicht etwa darum handeln, nunmehr die Bestimmtheiten in denen wir leben auch nur in annähernder Vollständigkeit zu entwickeln und zu analysieren. Das eigentliche entscheidende Wort darüber was unser Beruf ist, wird ungesagt bleiben müssen, wie wir ja auch nicht sagen könnten, was Leben ist. An einigen Näherbestimmtheiten der menschlichen Wirklichkeit können wir anzudeuten versuchen, was es um ihre Bestimmtheit und ihre Korrelation zu Gottes Gebot sein möchte. Die Bestimmtheit selbst ist nicht nur das Geheimnis des Individuums, wie wir vorhin sagten, sondern primär das Geheimnis Gottes. Können wir nun nicht einmal die Weisung vollständig und erschöpfend wiedergeben, die uns unsere Berufung gibt, weil wir von ihr nun das Allgemeine, aber gerade nicht das Besondere sagen können, das sie im Leben des einzelnen Menschen zur Weisung macht, so können wir noch weniger aufzeigen, dass und inwiefern wir ja viel mehr empfangen als Weisung, nämlich Gottes Gebot selbst. Nur das kann uns diese zweite Ueberlegung zeigen - das kann und soll sie uns aber auch zeigen: dass auch die subjektive Seite des Erkenntnis des Gebotes, dass auch die Frage: Wer bist du? ohne die Frage: Was tust du? dunkel bleiben muss, keineswegs der ethischen Besinnung entzogen, nicht dem Zufall überlassen ist. Es ist eben kein Zufall dass ich bin was ich bin. Und wenn wir darüber nur in Form der Erörterung einiger allgemeiner Erwägungen zugänglicher Näherbestimmtheiten der menschlichen Existenz reden können, so ist zu bedenken, dass es mehr schliesslich auch nicht braucht, um deutlich zu machen, dass der Mensch auch nach dieser Seite auf der Wache zu sein, sorgfältig und bedenklich mit Gottes Gebot umzugehen aufgerufen ist.

2. Wir berühren nun einige von den engeren und weiteren Kreisen, innerhalb derer sich unser Leben abspielt, die es, wenn auch nicht erschöpfend, weil das unwiederholbar Einzelne des Lebens gerade nicht





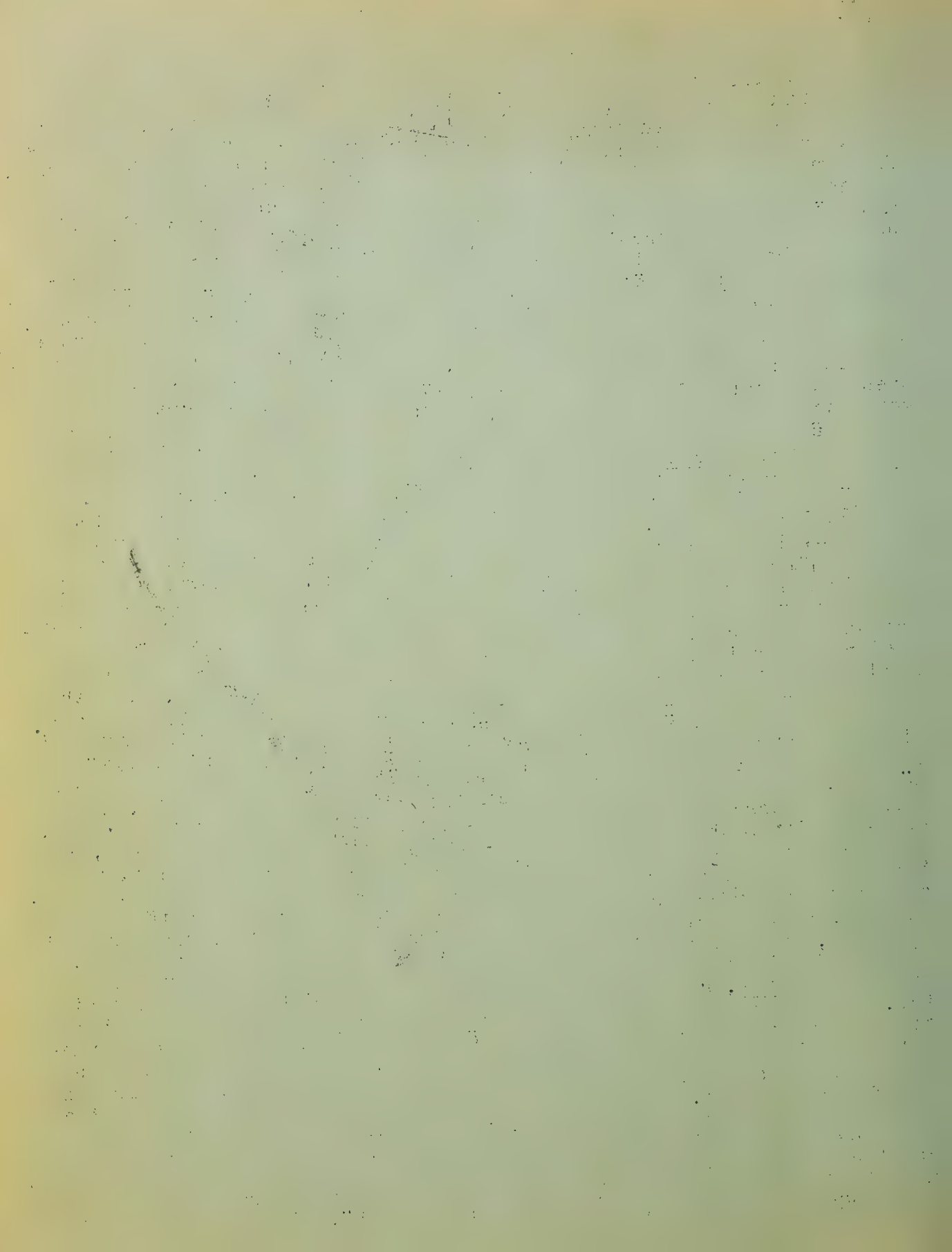
erreichend, als ein begrenztes und bestimmtes Leben die unser Dasein als ein Das-Sein und So-Sein charakterisieren. Wir berühren diese Kreise im Blick darauf, dass die Weisung zu dem uns gegebenen Gebot also Weisung in der Frage: Was sollen wir tun? bedeuten können, wenn wir sie als solche beachten - also in der Absicht, Momente unserer eigenen subjektiven Wirklichkeit aufzuzeigen. die ebensovielen Momente der Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit des Gebotes werden können, also immer in der Absicht hinzuweisen auf unsern Beruf, der selber der grosse Hinweis, der Wegweiser und Führer zum Gebote Gottes ist.

1. Wir beginnen mit einem Kreis, der so universal ist, dass man sich auf den ersten, aber doch nur auf den ersten Anblick fragen möchte, ob wir nicht ein leeres Wort aussprechen, indem wir ihn besonders nennen: Wir haben unsern Beruf, indem wir von Gottes Gebot getroffen werden, jedenfalls grundsätzlich in der Richtung der Einsicht zu suchen, dass wir Menschen sind. Nicht als irgendwelche und auch nicht als diese und diese andere unter den unübersehbar vielen Möglichkeiten der Schöpfung finden wir uns vor, finden wir uns als durch das Wort Gottes vorgefunden, sondern das seiend und so seiend: als Menschen. Wir dürfen wohl an dieser Stelle, wo wir uns selbst verstehen wollen unter dem Begriff der Geschöpflichkeit, in der Bestimmung des Wesens des Menschen nicht weiter gehen, als bis zu dem Satz, dass wir uns selbst verstehen als Wesen, die nur von sich selbst und ihresgleichen wissen, dass ihr Leben sich nicht erschöpft in den wahrnehmbaren Vorgängen der physischen des raumzeitlichen Lebens, dass ihr Leben vielmehr, wenn auch in der physisch, raumzeitlich bedingten Form des Bewusstseins, teilnimmt an einer nicht wahrnehmbaren Seite der Weltwirklichkeit, an einer Seite der Schöpfung, die jener andern ~ sollen wir sagen: vorausgeht? sollen wir sagen nachfolgt? - jedenfalls ohne je von ihr getrennt zu sein, ohne je und irgendwo in einem Ansichsein, als eine Meta-Physik erkennbar zu werden, doch von der Welt der Physik unterschieden ist, von der aus erst jene andere wahrnehmbare Seite als solche, als Welt der Physik einsichtig und übersichtlich wird. Kraft dieser Anteilnahme wissen wir uns, relativ unterscheidend zwischen uns selbst und unserm Lebensakt, als Subjekt dieses Aktes. "Es" lebt nicht, sondern ich lebe. Mein Leben ist nicht nur ein Geschehen, sondern immer auch mein Handeln. Man kann und muss es auch umgekehrt sagen: indem ich handle, indem ich mein Leben lebe, findet jene Anteilnahme statt, bin ich Glied einer intelligiblen Welt, lebe ich als Leib und Seele, lebe ich als Mensch. So oder so bedeutet nämlich dieser Satz nicht mehr und nicht weniger als die Umschreibung der besondern, bestimmten Geschöpflichkeit eben des Menschen. Also: Gott steht über dem Gegensatz der sichtbaren und unsichtbaren Weltwirklichkeit, in dem ich als Mensch existiere. Im Verhältnis zu Gott ist diese wie jene geschaffene Wirklichkeit, unselbständige Wirklichkeit. Damit habe ich also noch nicht Anteil am Leben Gottes, dass ich Glied der intelligiblen Welt bin, dass ich nicht nur ein leibliches, sondern auch ein geistiges, seelisches Leben lebe. Auch das Leben der Seele spielt sich diesseits der Kreaturgrenze ab. Aber dieser Vorbehalt hindert nun doch nicht, dass die Wirklichkeit des Menschen diese doppelte bestimmte Wirklichkeit ist. Und weiter ist zu sagen, dass wir nichts darüber wissen, ob es nicht auch andere, bekannte oder unbekannte, Geschöpfe gibt, die in derselben oder in einer ähnlichen Weise



doppelt bestimmt leben wie wir. Unser Wissen berechtigt uns nicht. zur Leugnung der Möglichkeit von Tier- und Pflanzenseelen. Freilich auch nicht zur Behauptung solcher Möglichkeiten. Wir kennen nur uns selbst und unseresgleichen als lebend in dieser doppelten Bestimmung. Aber dieser Vorbehalt hindert wiederum nicht, dass wir uns selbst und unseresgleichen als lebend in dieser Bestimmung kennen. In ihr also hören wir das Gebot des Schöpfers, das Gebot des Lebens. Wille zum Leben und Ehrfurcht vor dem Leben, sofern sie Gehorsam gegen Gottes Gebot sind, sind auf alle Fälle charakterisiert als Menschlichkeit und Humanität. Sie stehen, indem wir sie betätigen, unter dem Kriterium der Frage, ob wir sie als menschlich verstehen können. Es kann also gar keine Rede davon sein, dass wir daran denken könnten, das Anliegen das eben in dem Begriff der Humanität (und damit auch historisch: des Humanismus) angemeldet ist, in jener allzu siegreichen Weise unter den Tisch zu wischen, wie dies in etlichen im übrigen befreundeten Lagern der heutigen Theologie zu geschehen pflegt. Humanität ist vielmehr die breite Grundlage der göttlichen Berufung, die wir nicht nicht ernst nehmen können, wenn wir von Gottes Gebot, so gewiss es das Gebot Gottes des Schöpfers ist, getroffen sind. Humanität des Willens zum Leben würde bedeuten, dass wir nicht bloss an sich leben wollen, wie auch das Tier, wie auch die zum Lichte und zur Feuchtigkeit strebende Pflanze leben will, sondern leben wollen in menschlicher Bestimmtheit. Je mehr sich unser Lebenswille in einer einzelnen Tat oder in einer kontinuierlichen Richtung unseres Tuns dem bloss vegetabilischen oder bloss animalischen Lebenswillen annähert und angleicht, je weniger unser Wollen das Wollen des Bürgers zweier Welten ist, als den uns Gott geschaffen hat, desto aktueller wird offenbar die Frage nach der Humanität dieses Willens. Wir haben freilich keinen unzweideutigen Masstab, mit dem in der Hand wir die Grenzen der Humanität abstecken können, wir kennen ja keine Humanität die nicht auch in der Animalität, ja an der Vegetabilität teilnahme und keine Animalität der wir die Humanität mit Sicherheit absprechen könnten. Dass er menschenwürdig oder menschenunwürdig handle, das kann kein Mensch dem andern, das kann auch keiner sich selbst sagen, das sagt Gott. Aber Gott sagt uns, indem uns Sein Gebot richtet, in der Tat auch dies. Indem wir dies Kriterium nicht als absolut, sondern als relativ verstehen, leugnen wir nicht, sondern behaupten wir, dass die Frage nach unserer Humanität z.B. nach der Humanität unseres Selbsterhaltungstriebes, unserer Bedürfnisbefriedigung, unserer Lust gestellt, dass hier grössere dort geringere Bedenklichkeit in Bez. auf das Verhältnis unseres Tuns zu Gottes Gebot im Blick auf diese Frage am Platze, dass also ethische Besinnung möglich und notwendig ist, so gewiss der Sinn dieser Besinnung nur Bereitung, nicht aber die Entscheidung zwischen Gut und Böse sein kann. Und es würde Humanität der Ehrfurcht vor dem Leben bedeuten, dass wir allem fremdem Leben in der spezifischen Scheu und Verantwortlichkeit, die wir als menschliche kennen, gegenüber stehen, anders als Pflanze neben Pflanze, Tier neben Tier zu leben scheint, nämlich wissend um die unsichtbare Seite der Weltwirklichkeit, wissend um den wenn gleich geschaffenen Geist der der Naturkraft unseres Lebens noch eine andere Grenze setzt, als die die ihr fort und fort durch seinen Zusammenprall mit anderen Naturkräften gesetzt wird. Je mehr unser Verhältnis zum fremden Leben





sich den Verhältnissen des Urwalds nähert, umso aktueller wird offenbar die Frage nach seiner Humanität. Wir haben diese Frage mächtig aufstehen sehen gegenüber jenen Möglichkeiten menschlichen Handelns, die wir unter den Begriff der Konkurrenz zusammenfassten, noch mehr gegenüber den sämtlichen Möglichkeiten der Tötung des Menschen durch den Menschen, aber auch schon gegenüber zahlreichen Möglichkeiten unseres Verhältnisses zur Tier- und Pflanzenwelt. Wir wissen nun um das innere Recht dieser Frage. Bei allen diesen Möglichkeiten steht eben unsere Humanität in Frage, die Besonderheit, die Unterschiedenheit in der der Mensch als Mensch dem fremden Leben gegenüber steht: er der Wissende, der unsichtbar durch sich selbst als Subjekt seines Handelns gehemmt, er dessen Tun kein blosses Geschehen sein kann. Unsere Humanität steht in Frage: nur das kann gemeint sein, wenn wir dieses Tun als human und jenes als inhuman in diesem engern Sinn des Begriffs bezeichnen. Es kann immer noch human und geboten sein jenen grossen Wettlauf des Lebens mitzumachen u.U. bis zu seinem bittersten Ende, das in der Tötung des anderen bestehen kann, inhuman und verboten aber, dies zu unterlassen. Aber die Nähe zu dem Geschehen des Urwaldes, in die sich der Konkurrierende, der Tötende auf alle Fälle als solcher begibt, sie macht das Wettlaufen und Töten unter allen Umständen zu einem sehr viel problematischeren Tun als ein anderes, das wir ganz oder doch vorwiegend als Schonung, Erhaltung und Pflege fremden Lebens verstehen können. Unter dem Gesichtspunkt der Humanität betrachtet, sinkt z.B. die Wage - mehr können wir nicht sagen und wir sagen kein letztes Wort damit aber das müssen wir sagen - zugunsten des Friedens und zuungunsten des Krieges, kann man unmöglich sagen, dass beides gleich mögliche Möglichkeiten sind, ist uns das Friedenhalten entschieden nähergelegt als das Kriegführen. Und das wäre sinngemäss anzuwenden auf den ganzen Inhalt von Paragraphen 7 Abs. 2. Weil unsere Berufung auf Humanität lautet und nicht auf das Gegenteil, darum offenbar lautet - nicht das Gebot Gottes selbst, wohl aber das unzweideutige biblische Zeugnis von Gottes Gebot: Du sollst nicht töten! Messer weg! Mag das Kriterium so relativ sein als es will, mag also das Gebot Gottes auch unter Berücksichtigung dieses Kriteriums und in scheinbarem Widerspruch zu jenem biblischen Zeugnis von Ihm von uns in concretissimo dahin verstanden werden müssen, dass wir das Messer zur Hand nehmen müssen, so werden wir doch im Blick darauf, dass das Gebot des Lebens uns als Menschen gegeben ist, unmöglich sagen können, dass wir kein Kriterium haben, dass wir ohne Weisung seien darüber, was es nun eben uns sagen wolle. Schon das scheinbar so Allgemeine und Leere, dass wir Menschen sind, ist Weisung in Bezug auf die Frage, wie wir denn unsern Lebenswillen und wie wir denn die Ehrfurcht vor dem fremden Leben betätigen sollen. Steht das letzte eigentliche Urteil über unser Tun, das Urteil über Gut und Böse in Gottes und nur in Gottes Hand, so können wir doch nicht sagen, dass wir nicht wachend, nach bestem Wissen und Gewissen auch selber urteilend, Seinem Spruch entgegengehen könnten, verantwortlich und nicht unverantwortlich.

2. Ein zweiter Kreis, oder hier vielmehr ein ganz eigentümlicher Doppelkreis von Bestimmtheit in dem wir alle leben, ist unsere Geschlechtlichkeit. Wir leben nicht nur als Menschen, sondern wir leben als Mann oder als Frau. Aber wir müssen sofort ergänzen: wir leben





als Mann und Frau. Man muss es so sagen: Wir leben als Mann oder Frau in unauflöslicher gegenseitiger Bezogenheit von Mann und Frau. Das Gebot Gottes will vom Mann als Mann und von der Frau als Frau, aber nicht vom Mann an sich und von der Frau an sich - denn das gibt es nicht - sondern vom Mann und von der Frau in ihrer gegenseitigen Be- zogenheit zueinander gehört sein. Man kann vor allem Selbstbewusstsein des Mannes als Mann und der Frau als Frau eigentlich nur warnen: es ist dabei immer und von beiden Seiten gleich sehr der Tod im Topf. Unser wirkliches Geschlechtsbewusstsein ist nie und nimmer das auf die bekannten physisch-psychischen Merkmale sich gründende männliche oder weibliche ("frauliche") Sonder- und Eigenbewusstsein. Es gibt vielleicht nicht viel so schlimme Verkrampftheiten, wie die die davon herrühren, dass man an diesem Punkte falsche Götter anbetet, Illusionen für Wirklichkeit hält. Das wirkliche Geschlechtsbewusstsein ist weder männlich an sich noch weiblich an sich, sondern beim Mann: Bewusstsein der Bezogenheit der eigenen Existenz auf die der Frau, bei der Frau: Bewusstsein der Bezogenheit der eigenen Existenz auf die des Mannes. Gewiss bestehen jene Merkmale. Aber nicht in ihrer Summe ist das Wesen hier des Mannes dort der Frau zu suchen. Der Mann hat kein Eigenleben als solcher, sondern er ist Mann indem er der Frau zugewendet ist. Und die Frau hat auch kein Eigenleben, sondern sie ist Frau, indem sie dem Manne zugewendet ist. Die Vorstellung eines in sich selbst begründeten und gerechtfertigten sich selbst genügenden, in sich das Menschentum erfüllenden das andere irgendwie, und wäre es auch nur in Form dieses stolzen Selbstgenügens überbietenden (um nicht zu sagen: übertrumpfenden) Männer- oder Frauentums - diese Vorstellung ist darum eine schlechthin ironische Vorstellung, eine Vorstellung, die durch alles Pathos, mit dem sie vertreten wird, nur immer noch ironischer werden kann, weil sie gegenüber der Wirklichkeit unserer Geschlechtlichkeit eine leere willkürliche Abstraktion des männlichen oder weiblichen Individuums bedeutet, an der sich diese nicht zu trügende Wirklichkeit früher oder später rächen wird, von der aus es aber keinen Rückweg zu dieser Wirklichkeit gibt u.h. an den sich dann der Gedanke der Zusammengehörigkeit von Mann und Frau nicht etwa nachträglich wieder anleimen und mit der sich folgerichtig auch der Gedanke eines Gebotes, unter dem der Mensch als Mann und als Frau stünde, nicht vereinigen lässt, weil man sich mit ihr von dem Ort in der Schöpfung wo wir durch das Gebot getroffen werden, grundsätzlich entfernt hat. Eben darum stehen alle noch so wohl gemeinten und tiefsinnigen Definitionen des männlichen und weiblichen Wesens - so nahe die Forderung liegt, es müsse doch solche geben - zum Vorneherein im Schatten des Verdachtes, unfruchtbare und wirklichkeitsfremde Deklamationen zu sein, gleichviel ob man nun mit dem Brustton der Ueberzeugung von der Schöpfer-, Führer- und Schützerstellung des Mannes oder mit leise bebender Stimme von der Mütterlichkeit, Hingabefähigkeit, Empfänglichkeit und Gestaltungswilligkeit der Frau letzte Worte zu reden sich getraut. Was wissen wir denn vom Manne und von der Frau, als dass der Mann nicht Mensch wäre ohne die Frau, die Frau nicht ohne den Mann, dass beide nicht sich selbst gehören können, ohne eben damit einander zu gehören. Alle jene Zuweisungen besonderer Tugenden, Vorteile, Vorrechte, wie sie die alte, in der Regel von Männern verfertigte Ethik zugunsten des Mannes und



wie sie dann die Ideologie der Frauenbewegung mit viel Geräusch zugunsten der Frau vollzogen hat, kränken daran - und keine geschichtliche Notwendigkeit etwa der heutigen Lage darf uns daran irre machen, dass wir wirklich daran kränken - dass sie jene gegenseitige Zugehörigkeit, in der der Mann allein Mann und die Frau allein Frau sein kann, in Frage stellen. Gen.2,25 steht das merkwürdige Wort: "Und sie waren beide nackt, der Mensch und sein Weib und schämten sich nicht". Warum nicht? Weil die Männlichkeit des Mannes und die Weiblichkeit der Frau erst dadurch und dadurch allerdings mit Recht zu einem Gegenstand der Scham (und Schamhaftigkeit dann höchst paradoxerweise zu einer Tugend) wird, dass Mann und Frau in ihrer Männlichkeit und Weiblichkeit nicht einander, sondern sich selbst gehören wollen. Sofern sie einander gehören, dürfen und sollen sie beide nackt sein d.h. darf und soll der Mann Mann und die Frau Frau sein, darf und soll die Eigengeschlechtlichkeit beider nicht geleugnet, nicht verborgen, nicht verwischt, nicht neutralisiert werden. Stelle man jene gegenseitige Zugehörigkeit in Frage (und das geschieht fast unvermeidlich schon mit dem ersten Wort jener Definitionen jener Zuweisungen von allerlei unterscheidenden und konkurrierenden Auszeichnungen des Mannes oder der Frau), dann macht man damit die Männlichkeit und die Weiblichkeit zu einer Sache, deren man sich als anständiger Mensch doch nur schämen kann und überdies, auch wenn wir selbst nicht darüber erröten sollten, der scharfsichtige andere Teil ganz sicher einfach lächeln wird, aber mit jenem bösen Lächeln, mit dem Mann und Frau nicht übereinander lächeln sollen, weil sie dabei wahrlich zuerst sich selbst in ihrer Menschlichkeit und Geschöpflichkeit in Frage stellen. Wir können alles bisher Gesagte positiv zusammenfassen in dem andern Wort aus der Schöpfungsgeschichte Gen.2.18: "Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehilfin machen die um ihn sei". Das ist der ernste Sinn dessen, was den Mann zum Manne macht: dass es ihm laut des göttlichen Schöpferwortes nicht gut ist allein zu sein, dass ihm kraft dieses Schöpferwortes eine Gehilfin gegeben ist. Und das ist der ernste Sinn dessen, was die Frau zur Frau macht, dass sie diese Gehilfin ist. Beides hat mit sog. echter Männlichkeit und mit der sog. echten Weiblichkeit gerade nichts zu tun. Echte Männlichkeit und echte Weiblichkeit sind in gleicher Weise pudenda, in deren Behauptung man sich nur an einander versündigen kann. Was aus Gen.2,18 zu entnehmen ist, das ist, dass Mann und Frau einander gehören und darin, in diesem Sichgehören Mann und Frau sein sollen.-

Wir werden von der Ehe als dem Prinzip der Ordnung unserer Geschlechtlichkeit im nächsten Paragraphen zu reden haben. An dieser Stelle können wir nicht weitergehen, ohne einer Voraussetzung, ja in bestimmter Hinsicht der Voraussetzung der Ehe - nicht der Ordnung der Ehe, wohl aber des Eintritts in diese Ordnung zu gedenken. Es erhebt sich nämlich die Frage, ob wir unsere Geschlechtlichkeit bloss im Sinne einer allgemeinen und nicht auch im Sinne einer ganz besondern schöpfungsmässigen Bezogenheit und Zusammengehörigkeit eines, dieses Mannes und einer, dieser Frau zu verstehen haben. Es fragt sich, ob es mit der Ehe nicht so steht, dass sie die menschliche Verwirklichung und die ordnungsmässige Bestätigung und Befestigung einer solchen





gewissermassen praedestinierten gegenseitiger Zuordnung zweier Menschen zwar sein kann, aber nicht durchaus sein muss, und sicher weiterhin durchaus nicht ist. Die Ehe könnte diese Zuordnung nicht schaffen, wenn sie nun einmal nicht kraft des Willens des Schöpfers schon vor der Ehe und ohne die Ehe besteht. Und an ihrem Bestehen könnte das Fehlen der Ehe nichts ändern, wenn sie wirklich kraft des Willens des Schöpfers besteht. Umgekehrt könnte freilich auch das Fehlen dieser schöpfungsmässigen Zuordnung nicht hindern, dass zwei Menschen unter der Ordnung der Ehe stehen. Diese Ordnung müsste dann ja zu einem Joch werden, ohne darum aufzuhören eine Ordnung zu sein. Es ergäbe sich aber die Einsicht, dass bei der Schliessung der Ehe, beim Eintritt unter diese Ordnung nicht sorgfältig genug nach dem Vorhandensein jener Voraussetzung einer Ehe, die nicht den Charakter eines Joches trüge, gefragt werden könnte. Es fragt sich: ob wir uns die individuelle Realisierung jener generellen Zugehörigkeit von Mann und Frau so zu denken haben, dass sie auf dem Zufall oder auf dem freien Willen und Wählen der beteiligten Menschen beruht - oder ob es so etwas gibt, wie ein schöpfungsmässiges Füreinanderbestimmtsein, je nur dieses Mannes zu dieser Frau, dessen Entdeckung das Geheimnis der sog. wahren Ehen, dessen Nicht-Entdeckung, dessen Verwechslung mit einem sonstigen gewöhnlichen Fall der Zugehörigkeit von Mann und Frau, dann die Schuld und die Not der gewöhnlichen, in Bez. auf Gottes Ordnung freilich nicht weniger wahren Ehe wäre. Man kann die Frage auch so formulieren, ob der Satz zu Recht besteht, dass die wahren Ehen im Himmel geschlossen werden, ob es eine blosser Illusion oder eine reale Möglichkeit ist, dass ein Mann die Frau "seine Erwählte", eine Frau einen Mann "ihren Erwählten" nennt, nicht nur in dem trivialen Sinn, dass sie einander eben gegenseitig erwählt haben sondern in dem Sinn, dass sie für einander erwählt, schöpfungsmässig erwählt und für die Ehe miteinander bestimmt sind. Es verhielte sich dann so, dass jede Ehe unter der Frage steht, ob sie in diesem Sinn wahre Ehe, auf Berufung beruhende Zugehörigkeit von Mann und Frau ist oder nicht ist. Dieser Gedanke ist doch wohl dadurch noch nicht widerlegt, dass er wohl zu irgend einer Zeit die vermeintliche Gewissheit jedes liebenden Paares gewesen ist, um dann in späterer Zeit für dieselben zwei Menschen Gegenstand der Ungewissheit, des Zweifels oder gar der Negation zu werden. Eine solche Entwicklung der Dinge könnte ja doch auch nur die Bestätigung dafür sein, dass die schöpfungsmässige Bestimmtheit dieser Menschen in Bez. auf ihre Geschlechtlichkeit, in dieser Hinsicht freilich mit ganz besonders einschneidenden und dauernden Folgen ebenso verkannt und verfehlt worden ist, wie wir sie auch in anderer Hinsicht zu verkennen und zu verfehlen pflegen, wie es in jeder Hinsicht Gnade Gottes ist, wenn wir sie nicht verkennen und verfehlen. Und auch das dürfte zur Abweisung dieses Gedankens nicht ohne Weiteres Anlass geben, dass er, wie nicht zu leugnen ist, ein esoterischer Lieblingsgedanke der deutschen Romantik gewesen ist. Schleiermacher hat ihn an einer berühmt gewordenen Stelle des vierten seiner "Monologen" von 1800 (Schiele S. 74f) in der bekannten Schwülstigkeit seiner Jugendschriften, aber in der Sache nicht uneinleuchtend vorgetragen, und Goethe hat ihn in seinen "Wahlverwandtschaften" dichterisch entwickelt, in denen man übrigens die wahrhaftig ernsthaften Kautelen nicht übersehen darf,





mit denen er die einmal, gleichviel ob richtig oder unrichtig geschlossene Ehe umgeben hat. Es dürfte doch so sein, dass der Begriff der Berufung hinsichtlich der Geschlechtlichkeit die Zuspitzung in diesem Gedanken einfach fordert. Man hat die Geschlechtlichkeit als gegenseitige Zugehörigkeit von Mann und Frau noch nicht in ihrer Wirklichkeit gedacht, wenn man dabei abstrakt an das Verhältnis der Männer und Frauen überhaupt, statt konkret an das Verhältnis dieses Mannes zu dieser Frau denkt, in dem die Geschöpflichkeit und Menschlichkeit dieser beiden Menschen hinsichtlich ihrer Geschlechtlichkeit Wirklichkeit wird. Und wenn man darin eine Bedrohung des Begriffs der Ehe sehen möchte, wenn hier ein Verhältnis statuiert wird, das mit der Ehe als solcher nicht zusammenfällt, das gleichsam oberhalb der Ehe stattfindet und in der Ehe selbst nicht notwendig, ja vielleicht in tausend Ehen nicht einmal verwirklicht wird, das auch in der besten Ehe nicht geschaffen, nicht nachgeholt werden kann, wenn es nicht schon die Voraussetzung der Eheschliessung gewesen ist, wenn also bei der Eheschliessung jene Verwechslung stattgefunden hat - wenn das Alles die Ehe problematisch zu machen scheint, so ist zu sagen, dass dies jedenfalls von der Ehe als Ordnung nicht gilt. Man kann aber von der Ehe nicht reden, ohne auch davon zu reden wie sie - nicht als Ordnung, wohl aber als das Stehen dieses Mannes und dieser Frau unter ihrer Ordnung zustandekommt. Hier ist es wo der Begriff einer ursprünglichen mit der Ehe nicht zusammenfallenden, durch die Ehe nicht berührten und ihrerseits die Ehe nicht berührenden individuellen Zugehörigkeit von Mann und Frau platzgreift: als eigentlicher Sinn des Eintritts in die Ordnung der Ehe, der bei diesem Tun zweier Menschen entweder getroffen oder aber - und das dürfte das unverhältnismässig viel öfters sich Ereignende sein, verfehlt wird. Die Ordnung der Ehe wird nicht schlechter, sondern besser als Gottes Gebot verstanden, wenn wir auf Grund jenes Begriffs ihr Zustandekommen als dem Gebot Gottes auch nicht entzogen denken, wenn wir also den Gedanken einer schöpfungsmässigen Zuordnung dieses Mannes zu dieser Frau und umgekehrt, ebenso bejahen, wie die Zusammengehörigkeit von Mann und Frau im Allgemeinen. Man dürfte nicht übersehen, dass Gen.2 nicht nur, wie man es gewöhnlich auffasst, das Zeugnis von der Schöpfungsordnung des Ehestandes, sondern ebenso und vorher das Zeugnis von der schöpfungsmässigen Berufenheit Adams für Eva, Evas für Adam ist. Allerdings rückt damit die Eheschliessung, das Eintreten zweier Menschen in die Ordnung der Ehe in das sehr ernste Licht der Frage, ob dabei jene ursprüngliche Bestimmtheit beider erkannt sei oder aber die Verwechslung, der Ungehorsam gegen Gottes Berufung vorliege, deren schmerzliche Folgen dann, in der einmal geschlossenen Ehe, im Gehorsam gegen Gottes Ordnung zu tragen wären. Wir werden die Frage im nächsten Paragraphen, wo wir eben von der Ehe als Ordnung zu sprechen haben, noch einmal berühren müssen, sie geht uns hier, wo wir in ihrer entschiedenen Bejahung die notwendige Zuspitzung und Durchführung der geschlechtlichen Bestimmtheit des Menschen zu erkennen haben, ausserhalb derer es so wenig ein Hören des Gebotes gibt, wie ausserhalb seiner Bestimmtheit als Mensch überhaupt. Auch mit dieser zweiten Form unseres Berufes sind uns nun Kriterien in die Hand gegeben in Bez. auf das Verhältnis unseres Tuns zu Gottes Gebot. Wir werden nicht nur als Menschen zu handeln haben, sondern als Mann



oder als Frau und das heisst also: in der geschilderten gegenseitigen Bezogenheit beider zueinander. Zweierlei Gruppen von Fragen werden hier zu unterscheiden sein. Es wird sich bei der Betätigung unseres Willens zum Leben und unserer Ehrfurcht vor dem fremden Leben erstens fragen, ob wir dabei unserm Beruf als Mann oder als Frau treu sind, oder ob dabei nicht ein Quidproquo, eine heimliche oder offene Vertauschung des vom Manne mit dem von der Frau und des von der Frau mit dem vom Manne Geforderten vorliegt. Wir wissen, dass männliches und weibliches Wesen abstrakt sich gegenüber zu stellen vom Uebel ist. Es ist aber nicht nur vom Uebel, sondern diese Gegenüberstellung ist faktisch auch gar nicht durchzuführen. Ueber das, was dem Manne als solchen und der Frau als solcher in concreto ziemlich, bekömmlich und geboten sei, haben die verschiedenen Zeiten, Völker und Kulturen bekanntlich sehr verschieden gedacht und eindeutige Gebote und Verbote kann die Ethik auch hier nicht aufstellen wollen. Aber gerade wenn man weiss, dass das Wesen der Geschlechtlichkeit in der gegenseitigen Bezogenheit der zwei Geschlechter zu einander zu suchen ist, so weiss man auch das andere, dass ihre Unterschiedenheit besteht und damit - und das hat die Ethik einzuschärfen - die Frage, wie weit sich unser Tun angesichts der schöpfungsmässigen Unterschiedenheit der Geschlechter verantworten lassen möchte. Diese Frage wird offenbar umso aktueller, je mehr unser Tun den Charakter des Tuns des andern Geschlechts bekommen sollte, statt, und das ist etwas anderes, in der Bezogenheit des eigenen zum anderen Geschlechte stattzufinden. Ein Mann, der im Kampfe ums Dasein vorwiegend aus einem weiblichen Empfinden heraus handelt oder eine Frau, die sich in derselben Arena charakteristisch männlich gebärdet, der Typus des lyrischen Dichters etwa und auf der andern Seite der Typus der Gewerkschaftssekretärin würden sich in gleicher Weise zu fragen haben, ob ihr Tun dem Willen des Schöpfers wirklich entsprechen oder ob hier nicht das Quidproquo vorliegen möchte. Ein Mann, dessen Lebenswille sich z.B. mit Vorliebe in Form psychologischen Studiums und entsprechender Gespräche über seine Mitmenschen betätigte, oder vielleicht darin, dass er von allen Seiten Anregungen, nehmen wir an, lauter sehr geistige Anregungen suchte und sammelte, könnte in Bez. auf seine schöpfungsmässige Berufung auf dem Holzwege sein. Gegenüber Schleiermachers Definition der Religion als "Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit" könnte, von allem andern ganz abgesehen, die Frage aufgeworfen werden, ob sich darin nicht eine ganz eigenartige Perversion des Geschlechtsbewusstseins verrate, wozu der Ausspruch Schleiermachers in einem seiner Briefe, er habe sich schon oft gewünscht, eine Frau sein zu dürfen, merkwürdig stimmen würde. Umgekehrt könnte bei einer Frau, deren Lebenswille sich ausgeprägterweise just als Wille zur Macht, in Gestalt von Kampfgeübtheit und Regimentsfähigkeit auswirken sollte, Untreue gegen ihren schöpfungsmässigen Beruf unheimlich genug im Hintergrunde stehen. Könnte sagen wir mit allem Vorbehalt, denn es kann ja immer anders sein im Urteil Gottes als es der Aspekt erscheinen lässt für unsere Augen. Aber dieser Vorbehalt hebt die Tatsache nicht auf, dass die Frage gestellt ist und man sollte sich nicht darüber täuschen, dass es gerade in dieser Hinsicht kaum eine Möglichkeit des täglichen und alltäglichen Lebens geben dürfte - bis hinunter zu den Möglichkeiten der Kleider- und





Haartracht, I.Kor.11 wird wohl nicht umsonst in der Bibel stehen, - die etwa ethisch irrelevant, die etwa dieser Frage entzogen wäre. Wir haben kein absolutes Kriterium. Wir sollen aber auch nicht tun, als ob ein relatives Kriterium darum kein Kriterium wäre. Wir haben weder über gut noch über böse zu befinden. Wir sollen uns aber nicht darüber täuschen, dass es im Urteil Gottes keine neutralen Möglichkeiten gibt, dass im Urteil Gottes die Entscheidung über gut und böse auch in dieser Hinsicht auf uns wartet und von uns in Anwendung der uns gegebenen Kriterien bedacht sein will. Es wird sich dann bei der Betätigung unseres Willens zum Leben und unserer Ehrfurcht vor dem fremden Leben zweitens fragen, ob dabei unsere geschlechtliche Bestimmtheit nunmehr als Bezogenheit der beiden Geschlechter zueinander zu Ehren oder nicht zu Ehren kommt. Man kann dieses zweite Kriterium so formulieren: Kann ich als Mann mein Tun der Frau gegenüber, kann ich als Frau mein Tun dem Manne gegenüber verantworten? Und nun eben in jener letzten konkreten Zuspitzung gefragt: Kann ich es verantworten gegenüber der Frau, gegenüber dem Manne, gegenüber dem Glied des andern Geschlechtes, das ganz gleichgültig, ob ich es persönlich kenne, oder ob ich es vielleicht nie kennen<sup>werde</sup>, ganz gleichgültig ob ich mit ihm in der Ehe verbunden bin oder nicht, die Frau, der Mann ist, zu der ich oder zu dem ich schöpfungsmässig, erwählungsmässig gehöre? Der Mensch des anderen Geschlechts an dem ich also in dieser Hinsicht ganz konkret gemessen bin. Kann ich es verantworten? Das heisst: Bedeutet mein Tun zugleich eine Betätigung dieser Bezogenheit im weitem und engern Sinn? Geschieht es in der schöpfungsmässigen Zusammengehörigkeit von Mann und Frau? Oder bedeutet es einen Bruch in dieser Hinsicht, geschieht es heimlich oder offen in jener unguten isolierten Männlichkeit oder Weiblichkeit, die sich nur als Empörung gegen den Willen des Schöpfers verstehen lässt? Es gibt eben innerhalb der grossen Verantwortlichkeit, die wir Gott und abgesehen von der allgemeinen Verantwortlichkeit, die der Mensch dem Menschen überhaupt schuldig ist, im Blick auf unsere geschlechtliche Bestimmtheit diese ganz besondere Verantwortlichkeit, die der Mann der Frau und die Frau dem Manne schuldig ist, die Verantwortlichkeit für das gemeinsame Menschsein und Geschöpfsein, die beide nur in der Bezogenheit zu einander betätigen können. Wieder ist damit eine Frage gestellt, die um so aktueller wird, je mehr etwa unser Tun den Charakter eines Heraustretens aus dieser Bezogenheit, also den Charakter eines eigenmächtig abstrakt männlichen oder eines eigenmächtig abstrakt weiblichen Tuns haben sollte. Dann, dann erst kommt eben die Notwendigkeit der Scham in Frage, dann hat man das Männliche und Weibliche vor einander zu verstecken um des bösen Lächelns des andern willen,, eine Notwendigkeit, die innerhalb jener Bezogenheit geradezu eine Unmöglichkeit ist. Wieder können wir keine eindeutigen Grenzen ziehen zwischen solchem Tun, das innerhalb und solchem das ausserhalb jener Bezogenheit geschieht. Es ist nur zu bedenken, dass sie gezogen sind und dass es wiederum keine Möglichkeiten gibt, die der Frage nach diesem Innerhalb oder Ausserhalb etwa entzogen wären. Es könnte also sein, dass Vieles, allzu Vieles, was sich die Vitalität des Mannes in aller Gewissensruhe als heiliges Recht meint gestatten zu können z.B. die typische Art, wie sich der Mann nach der Arbeit zu erholen, gehen zu lassen und bedienen zu lassen pflegt, im Lichte





des Kriteriums, dass ihm, sichtbar oder unsichtbar ist ganz gleichgültig, die Frau gegenüber gestellt ist, dass er keinen Augenblick die Frau nicht sehen dürfte, sich als ganz unmöglich herausstellen müsste, möglich nur ist weil und solange er die Frau eben nicht sieht. Der Krieg stellt sich von hier aus insofern als eine fragwürdige Angelegenheit dar, als er eine reine Männerangelegenheit ist, bei der die Beteiligten die Frau, u.U. die Frau als Mutter, Gattin und Schwester, die eigene und die des Feindes nicht sehen wollen dürfen. Es könnte aber auch sein, dass mehr als ein Akt scheinbarer weiblicher Tugend, sagen wir etwa der Tugend der Geschäftigkeit oder der Zurückhaltung, darum in Wirklichkeit ein ganz untugendhafter Akt ist, weil die Frau dabei ganz vergisst, dass sie nicht für sich sonder, wiederum sichtbar oder unsichtbar, in der Beziehung zum Manne lebt, dass ihr aufgegeben ist, den Mann zu sehen und immer wieder zu sehen und dass ihr Tun nur wenn es in diesem Sehen geschieht wirkliche Tugend sein kann. Es könnte sein, sagten wir mit Bedacht auch hier. Denn es kann auch hier ganz anders sein als der Augenschein in concreto zu zeigen scheint. Was unsere Taten wert sind, darüber haben wir nicht zu befinden. Ist es klar, dass noch nie ein Mensch das Böse gewollt hat, so müssten wir uns ebenso klar sein darüber, dass wir auch das Gute nicht wollen können. Wir können nur handeln. Wir können aber wachend und betend handeln, handeln im Bewusstsein von Masstäben, nicht von absoluten aber von relativen Masstäben. Ein solcher relativer Masstab ist nun auch die Verantwortung dem andern Geschlecht gegenüber, ist die Frage, ob mir als Mann die Frau, ob mir als Frau der Mann nicht ein lebendiger Vorwurf ist angesichts meines Tuns. Die ganze menschliche Gesellschaft würde vielleicht ganz anders aussehen, wenn einmal nur dieses einzige Kriterium in seiner ganzen Relativität, vielleicht kraft eines Wunders plötzlich von allen ebenso bedacht und angewendet werden müsste, wie wir etwa die Bedürfnisse nie ganz zu vergessen und zu unterdrücken in der Lage sind. Wollten wir dieses Kriterium nicht gelten lassen und anwenden, weil es allzu relativ sei, so würden wir doch wohl jenem Schalksknecht gleichen, der sein eigenes Pfund nahm, in ein Tuch wickelte und vergrub. Was man eben nicht tun soll.

3. Es gibt eine der Geschlechtlichkeit analoge, aber ihrer ganzen Struktur nach von dieser verschiedene schöpfungsmässige Bestimmtheit des Menschen zur Freundschaft, die wir bei unserer Umschreibung des Ortes, wo der Mensch von Gottes Gebot getroffen wird zu berühren allen Anlässen <sup>haben</sup>. Wir können jene Bestimmtheit definieren als die mehr oder weniger jedem Menschen eigene innerhalb der allgemeinen Solidarität mit allen andern Menschen sich auszeichnende in freier Wahl sich realisierende Affinität d.h. Benachbarkeit seiner Existenz zu der Existenz bestimmter anderer Menschen desselben Geschlechts. Ob es, um dies gleich vorwegzunehmen, die Affinität und also Freundschaft auch gibt zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts, nämlich ohne geschlechtliche Bestimmtheit, das ist eine alte und berühmte Frage, die der Weise, von gewissen Grenzfällen abgesehen, wahrscheinlich am Besten glatt verneinen wird. Freundschaft zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts ist eben, ein Fall von 100000 vielleicht ausgenommen, gewiss Freundschaft, aber eben geschlechtliche Freundschaft d.h. dann aber entweder geschlechtliches Spiel oder geschlechtlicher Ernst.



Beides bedeutet nicht, dass dabei etwas Verwerfliches geschieht, wohl aber dass dabei mit dem Feuer hantiert wird. Das muss und das darf weithin sein, dass man mit dem Feuer hantiert, aber man muss dann wissen dass man es tut und was etwa dabei zu bedenken ist. Nicht das Berühren dieses kritischen Punktes, wohl aber das kühne Nicht-Wissen-Wollen an diesem Punkt, die optimistische Art, mit der man das Wunder zur Sitte und Gewohnheit machen zu können meinte, ist eine der übelsten Schrullen der Jugendbewegung in der Zeit vor und nach 1920 gewesen. Wir reden also hier von dem normalen Fall der Benachbarkeit zwischen Menschen desselben Geschlechts. Wenn zwei oder mehr Menschen diese ihre Benachbarkeit entdecken, dann entdecken sie sich als Freunde. Sie besteht aber auch ohne diese Entdeckung (wie man ja auch sonst oft Nachbar hat, ohne sie als solche zu kennen) und dass es Freundschaft gibt, die nicht auf solcher Entdeckung und also nicht auf dieser schöpfungsmässigen Bestimmtheit beruht, das braucht nicht erst gesagt zu werden. Beides bedeutet dann wiederum ein Entbehren, eine Schuld vielleicht und eine ob empfundene oder nicht empfundene Not auf alle Fälle. Denn erschaffen ist der Mensch weder zur Einsamkeit noch zu einer allgemeinen Gemeinsamkeit, sondern zweifellos in der Nachbarschaft oder Nichtgeradenachbarschaft seiner Existenz zu andern Existenzen, in der grösseren oder geringeren Nähe seines "Lebensgeföhles" zu dem anderen Menschen, in der Fähigkeit und Notwendigkeit zu einem letztlich unerklärlichen, rein faktischen Vertrauen zu bestimmten Menschen im Unterschied zu andern.

Der Begriff der Freundschaft ist nicht mehr und nicht weniger als die Wurzel des für das Verständnis des Gebotes Gottes so wichtigen Begriff des Nächsten, den wir bis jetzt mit Absicht noch gar nicht berührt haben. Der Nächste heisst ja eben der Nachbar, der mir zunächst Stehende. Gewiss, auch Geschlechtlichkeit bedeutet Nachbarschaft. Und - worauf wir nachher zu sprechen kommen - auch Verwandtschaft bedeutet Nachbarschaft zwischen bestimmten Menschen, nämlich Nachbarschaft der Herkunft, der Geburt, des Blutes und insofern der Geschichte. Freundschaft ist aber die grundsätzlich und wohl in der Regel auch faktisch zuerst entdeckte, nicht auf der Verwandtschaft des Blutes, sondern auf der der Seele oder des Geistes beruhende Nachbarschaft. Freundschaft ist als freie Bezogenheit von Mensch zu Mensch geradezu der Grundtyp solcher Bezogenheit überhaupt. Wenn der Mensch in seiner späteren Jugend sich selbst zu entdecken beginnt, dann entdeckt er bekanntlich zunächst durchaus nicht das andere Geschlecht, aber auch nicht Vater und Mutter, Brüder und Schwestern, dann findet vielmehr zunächst jene merkwürdige, oft sanftere oft borstigere Abwendung gegenüber dem anderen Geschlecht und gegenüber der Familie statt, dann entdeckt er, indem er sich selbst entdeckt, den Freund oder die Freundin. Es würde eine böse Lücke in seinem Wissen um seine eigene Existenz bedeuten - eine Lücke, die freilich durch Schuld oder Schicksal oder durch beides im Leben der meisten Menschen irgendwie Ereignis ist - wenn er hernach seine verwandtschaftliche und geschlechtliche Bezogenheit nicht ebenfalls entdecken würde. Es bedeutet den freilich oft wunderbar tief ins Leben hinein sich verzögernden normalen Abschluss der sog. Pubertätszeit, der Entwicklung der Selbstentdeckung des Menschen, dass er, nachdem er





in intimstem Zusammenhang mit dieser Selbstentdeckung seine Freunde entdeckt hat oder doch zu entdecken meinte oder doch entdecken wollte, nachdem er in den unvermeidlichen Enttäuschungen und Leiden dieser Entwicklung einigermaßen reif geworden ist, umgekehrt und hoffentlich ohne deshalb den Freund, wenn er ihn gefunden, darum preiszugeben, in ganz anderer Weise, auf ganz anderen Ebenen den Nächsten auch in seinen Geschwistern und, wenn es noch Zeit ist, in seinen Eltern und endlich im anderen Geschlecht entdeckt. Aber grundsätzlich zuerst hat er doch den Freund entdeckt oder doch gesucht. Und gerade darin, dass er hernach auch seine natürlichen Verwandten als befreundete Verwandte und in der Geliebten oder dem Geliebten des anderen Geschlechts den geschlechtlichen Freund, beide also nach dem Paradigma der freien geistigen Wahl der Freundschaft erst suchen und finden muss, darin dürfte doch wohl der Beweis dafür vorliegen, dass diese letzte Art der Bezogenheit nicht genetisch und beileibe auch nicht dem Werte nach, aber rein sachlich eine bestimmte Primatstellung einnimmt. Mein Freund ist der Mensch, der als mein Mitmensch dadurch in qualifizierter Weise dadurch ausgezeichnet ist, dass, wer will erklären wie? seine und meine Seele sich begegneten, obwohl keine bestehende Blutsgemeinschaft und keine geschlechtliche Beziehung dabei mitwirken konnten, sich begegneten in dem Sinn, dass ich mich bis zu einem gewissen Grade in ihm wiedererkannte, dass mir in ihm in einiger Verhüllung mein eigenes Ich noch einmal begegnete, sodass seine Existenz bis zu einem gewissen Grad meine eigene bedeutet, seine Nicht-Existenz meine eigene Nicht-Existenz bedeuten würde. Er ist mein alter ego, wie die alte Formel sehr schön und richtig sagt. Man kann das auch auf den beiden anderen Ebenen, der der Verwandtschaft und der der Geschlechtlichkeit sagen. Das reif gewordene Verhältnis zu Eltern und Geschwistern wird den Charakter der Freundschaft haben; und wie sollte es anders sein, als dass auch die geschlechtliche Bezogenheit, wenn sie in jener Vollendung stattfindet, von der wir sprachen, aber zum Glück auch in der weniger vollendeten ja heimlich oder offenen höchst unvollkommenen Form der meisten Ehen nicht eben diesen Charakter der Freundschaft bekommen können? Aber dann ist eben die Freundschaft als etwas Besonderes bereichernd, erfüllend und auch wohl tröstend und heilend zu der verwandtschaftlichen oder geschlechtlichen Bezogenheit hinzugetreten und ist doch wohl ihr gegenüber als etwas besonderes zu verstehen. Dieses eigene der Freundschaft besteht aber darin, dass sie die charakteristisch humane Bezogenheit des Einen zum andern bedeutet. Geschlechtlichkeit und Verwandtschaft gibt es auch unter Tieren. Zur Freundschaft aber bedarf es, soviel wir zu sehen vermögen, der Seele, jenes freien oder auf einer ganz unerklärlichen Nötigung beruhenden Wählenkönnens. Eben in dieser Eigenschaft ist nun die Freundschaft die Wurzel des Begriffs des Nächsten, den das Gebot Gottes nicht nur uns entgegensetzt, sondern auch als eine Bestimmtheit unseres schöpfungsmässigen Berufes bei uns voraussetzt. Das Du, das mir im Freunde als alter ego entgegentritt, ist gleichsam das Tor zum anderen Menschen überhaupt und als solchem unter das ich mich alsbald, indem ich mich selbst entdecke, gestellt sehe. Wer einen Freund sucht oder findet, der sucht oder findet, indem seine eigene Seele erwacht, nicht das gemeinsame Blut, nicht das Geschlecht sondern den anderen Menschen als solchen in seiner Zuge-





hörigkeit zur eigenen Existenz. Eben darum ist der Freund das Paradigma des Nächsten. Der gewiss naiv-egoistische Charakter des Begriffs Freundschaft soll bei dem Allem gar nicht geleugnet werden. Es darf uns aber auch nicht daran irre machen, dass eben die Freundschaft auf dem Gebiet des naiven Egoismus das Korrektiv bedeutet, die Berufung, kraft welcher eben der naive Egoismus, den zu betätigen wir nicht wohl unterlassen können, solange wir dieses Leben haben, zum vorneherein unter Gottes Gebot gestellt ist. Weil wir nicht nur geschlechtlich und nicht nur verwandtschaftlich, sondern in der eben gezeigten primären Weise freundschaftlich bestimmt sind, darum ist es nicht so, dass Gottes Gebot uns etwa als solchen begegnete, die abgesehen von ihrer blutmässigen und geschlechtlichen Zugehörigkeit zu anderen Menschen nur um sich selbst wüssten, denen die Zugehörigkeit zum anderen Menschen als solchem als etwas von Hause aus Fremdes von aussen auferlegt werden müsste. Gottes Gebot begegnet uns vielmehr als solchen, die schöpfungsmässig dazu bestimmt sind, sich selbst nicht anders zu finden als indem sie sich auch im Freunde finden. Es behaftet uns dabei, dass wir jenes rein faktischen Vertrauens gegenüber bestimmten anderen Menschen, nicht um ihrer natürlichen Nähe und nicht um ihres Geschlechtes willen, fähig sind und dass es uns um selbst wirklich leben zu können notwendig ist, uns in solchem Vertrauen nach aussen zu öffnen. So, in dieser Bestimmtheit uns vorfindend, gebietet es uns zu leben und leben zu lassen, leben zu wollen und ehrfürchtig gegenüber fremden Leben zu leben. Der Nächste, ohne den ich nicht ich selbst sein kann, ist die konkrete Einheit dieser beiden Momente des Gebotes des Lebens. Um des Nächsten willen, ohne den ich nicht mich selbst bin, kann ich es nicht für wahr halten wollen, dass mein eigenes Leben sich in sich selbst erschöpfe, dass das fremde Leben mich nichts oder nur in sekundärem Sinne angehe. Der Nächste, der mein Freund ist, bedeutet, gerade weil er mein alter ego, aber eben mein alter ego ist, den prinzipiellen Durchbruch durch die Möglichkeit eines egoistischen oder auch eines bloss durch die Stimme des Blutes oder Geschlechtes altruistisch bestimmten Lebens. Insofern bedeutet nun auch die hier in Frage stehende schöpfungsmässige Bestimmtheit unseres Daseins ein Kriterium unseres Handelns. Es fragt sich bei Allem, was wir tun, ob wir es tun in derjenigen Geöffnetheit unseres naiv egozentrischen Willens zum Mitmenschen hin, die damit grundsätzlich gesetzt ist, dass wir nachbarlich geschaffen sind, u.zw. seelisch nachbarlich, dass wir also von Hause aus gleichsam auf Ausschau gestellt sind nach dem anderen Menschen, der uns nur um seiner unsichtbaren Seele willen interessieren kann. Je mehr wir egozentrisch verschlossen wollen und handeln, in ungebrochener Naivität jenes natürlichen Egozentrismus oder je mehr unser Handeln und Wollen zwar altruistischen Charakter tragen sollte, aber doch nur innerhalb der für den Menschen als solchen nicht bezeichnenden verwandtschaftlichen oder geschlechtlichen Bezogenheit, je weniger wir also durch verwirklichte oder doch gesuchte oder doch ersehnte und vermischte Freundschaft zur Humanität erzogen sind, desto aktueller müsste die an uns gerichtete Frage werden, ob unser Tun nicht etwa, weil Gottes Gebot uns dort trifft, wo Gott uns hingestellt hat, Ungehorsam bedeuten möchte, weil wir doch durch den Freund, ob wir ihn nun entdeckt haben oder nicht, wei es denn einfach durch die leere Stelle



in unserm Leben die der Freund einnehmen müsste, unter jenes Tor gestellt sind, wo kraft einer Komponente unserer eigenen Existenz der Ausblick auf den Mitmenschen sich grundsätzlich auftut. Denn wenn es tausendmal so sein mag, dass die verwirklichte, aber auch die ersehnte und gesuchte Freundschaft faktisch eine Verstärkung unseres naiven Egoismus bedeuten mag, so kann das nur bedeuten, dass wir den schöpfungsmässigen Beruf, in dem wir uns eben als Freund eines Freundes befinden, verkennen, nicht aber, dass wir uns nicht in diesem Beruf befinden. Es ist nicht nur dieser und dieser bestimmte Mensch, sondern es ist in diesem und diesem bestimmten Menschen der Mitmenschen als solcher, der in Gestalt des gefundenen, gesuchten oder entbehrten Freundes seinen festen Platz in unserer eigenen Existenz hat. Wir können uns nur über uns selbst täuschen, wenn wir uns über seine Gegenwart täuschen und sein Mandat als Vertreter des Nächsten überhaupt nicht respektieren. Keine eindeutigen Direktiven sind uns damit gegeben, kein absolutes Kriterium. Denn was das heisst in concreto: in Gegenwart des Nächsten wollen und handeln, ihn liebend wie wir uns selbst lieben, wie es dann im alten und neuen Testament zusammengefasst wird, das können und sollen wir uns eben nicht selbst sagen, das wird uns gesagt werden, wenn wir bereit sind, es zu hören. Scheint das alles und jedes heissen zu können, so wird es doch gar nicht alles und jedes, sondern etwas ganz Bestimmtes heissen, wenn und indem es uns von Gott geboten wird, wenn und indem wir uns da, wo wir schöpfungsmässig hingehören - und dass bedeutet nun eben auch: In dieser grundsätzlichen Aufgeschlossenheit für den Nächsten - von ihm finden lassen. Es sei uns genug, dass wir auch in dieser Hinsicht nicht ohne Weisung, nicht ohne Beruf sind, bloss zu sein brauchen was wir sind, um dem gebietenden Gott bereitet entgegenzugehen.

4. Auch die vierte schöpfungsmässige Bestimmtheit, von der nun zu reden ist, besteht wie die Geschlechtlichkeit und wie die freundschaftliche Benachbarkeit in einer Bezogenheit des Menschen zu anderen Menschen. Ich meine nun eben die Verwandtschaft. Wir werden von der Ordnung der Familie wie von der Ehe im Paragraphen 9 zu reden haben. Hier interessiert uns das der Familie zu Grunde liegende Phänomen als solches: dass wir alle uns mit bestimmten Menschen auch darin in besonderer, wenn auch mannigfach abgestufter Nähe befinden, weil wir gemeinsame Vorfahren und insofern dasselbe Blut und wenn nicht eine gemeinsame Gegenwart, so doch ein Stück gemeinsamer Vergangenheit und auf alle Fälle in der Geschichte unserer Vorfahren eine gemeinsame Vorgeschichte haben. Dass diese Menschen, wobei wir zunächst an Eltern, Kinder und Geschwister denken mögen, unsere Nächsten sind, das will in der beschriebenen Weise auf dem Weg über die verwandtschaftliche Freundschaft entdeckt und bejaht sein, weil es durch das Erwachen des Bewusstseins unserer eigenen Existenz zunächst in den Hintergrund gedrängt und verdunkelt wird. Aber wenn wir nun davon absehen, so ist nicht zu verkennen, dass wir es hier mit einer Bezogenheit zu tun haben, die ob entdeckt und bejaht oder nicht, vor der Freundschaft und vor der Geschlechtlichkeit gerade um ihrer grössten Natürlichkeit, ja Leiblichkeit willen den Vorzug einer selbstverständlichen, durch kein Vergessen und Verleugnen zu beseitigenden noch zu erschütternden Gegebenheit besitzt. Alle Ungebändigkeit, mit der etwa ein jugendbewegter Sohn im Eifer seiner Selbstent-





deckung über seinen Vater hinwegsehen und -schreiten zu müssen und zu können glaubt, ändert gar nichts daran, dass er nun eben doch - und in seiner Ungebärdigkeit vielleicht ohne dass er es weiss am Allermeisten - der Sohn dieses seines Vaters, der Erbe seiner guten und weniger guten Eigenschaften ist und, wenn er das nicht einsieht und klein beizugeben irgendwie in der Lage ist, mit den Pubertäts-sprüngen jedenfalls, welches auch sein sachliches Recht sein mag, innerlich und äusserlich Schluss zu machen weiss, dann wird er neben ernsthafteren Folgen, die das haben kann, ganz sicher mit einem saftigen Vaterkomplex bestraft werden, mit Hilfe dessen er sich die Hörner, die er sich nicht stutzen lassen wollte, im Leben draussen sicherlich in sehr schmerzlicher Weise einrennen wird. Und wenn eine Mutter mit ihrer Tochter nichts Klügeres anzufangen weiss, als an ihr ihre eigenen Minderwertigkeits- und Eifersuchtsgefühle, ihren Verdruss über das, was das Leben ihr vermeintlich oder wirklich schuldig geblieben, abzureagieren durch allerlei Lieblosigkeit und Bedrängnis, so schneidet sie sich damit ins eigene Fleisch; denn die Mutter der so beleuchteten und behandelten Tochter bleibt sie darum doch, nur dass sie durch ihr Tun die Quellen verschüttet und die Wege versperrt für Alles, was die Tochter ihr vielleicht in ihrer Lebensnot sein wollte und könnte. Oder wenn Brüder, wie das gelegentlich vorkommen soll unter sich trotz der Mahnung Josephs: Zanket nicht auf dem Wege! in ganz besonders heftige Streitigkeiten geraten können, so rührt das oft gerade davon her, dass sie eben Brüder sind, eine gemeinsame Vergangenheit und in dieser Vergangenheit, die bis auf die Kinderstube zurückgehen kann, vielleicht allerlei gemeinsame gegenseitige Aergernisse haben, und es bedarf dann vielleicht nur eines Angriffs von aussen auf einen der brüderlichen Streiter, um ihre ursprüngliche Solidarität alsbald wieder sichtbar zu machen und nach dem weisen französischen Wort: la famille est un bloc, elle se dispute, mais elle se défend. Das Alles zum Zeichen dass Verwandtschaft eine Gegebenheit ist, an der man wohl rütteln kann - und welche Eltern, Kinder und Geschwister hätten wohl nie daran gerüttelt - die man aber zu seinem Heil oder zu seinem Schaden nicht erschüttern kann. Eine schöpfungsmässige Gegebenheit offenbar, so gewiss wir ebenso gut über unsern Schatten springen könnten als daran etwas ändern, dass wir als Verwandte in diesem und diesem Verhältnis zu diesen und diesen Menschen nun einmal stehen. Hier in diesem bestimmten u.zw. von Gott bestimmten Verhältnis begegnet uns das Gebot desselben Gottes. Hier und nicht anderswo. Irgendwie im Rahmen und gemessen an den berechtigten Ansprüchen und Regeln dieses Rahmens werden wir zu gehorchen haben und nicht anderswie. Bedenkend, dass dem so ist, dass wir in dieser Wirklichkeit unseres Verwandtseins vor Gott zu treten haben, würden wir das Unsere getan haben, um in dieser Hinsicht nicht unbereit zu handeln und in Sein Gericht zu kommen. - Aber wir müssen nun sofort weiterblicken. Wir brauchen den Begriff der Verwandtschaft bloss zu erweitern, so kommen wir auf geradem Weg über den altgermanischen Begriff der Sippe oder Horde, zum Begriff des Volkstums. Wir meinen hier nicht das Staatsvolk. Wir werden vom Staat erst in unserem dritten Kapitel reden. Er gehört weder zu unserer schöpfungsmässigen Berufung, noch auch wie Ehe und Familie, zu den Schöpfungsordnungen von denen wir im nächsten Paragraphen zu handeln haben. Volk





und Staatsvolk decken sich nicht. Volk im eigentlichen und engeren Sinn nennt man eine solche geschichtlich zusammengehörende Gruppe einer Vielzahl von Familien, deren Einheit selber die einer Familie ist d.h. die kraft gemeinsamen Stammes und Blutes, kraft der Rasse, wie man zu sagen pflegt und der darauf begründeten relativ gemeinsamen Geschichte und gleichen oder doch gleichstämmigen Sprache beruht. Man wird gut tun, sich klar zu machen, dass es Staatsvölker, Völker im politischen Sinn, die zugleich Völker in diesem eigentlichen Sinn wären im neuzeitlichen Europa sozus. nicht mehr gibt, sondern nur noch mehr oder weniger starke und selber mehr oder weniger reine völkische Majoritäten. Man kann den modernen Staat, der sozus. in allen Ländern nur a parte potiori den Namen gerade dieses und dieses Volkes im eigentlichen Sinn dieses Begriffes trägt, wohl nicht schwerer gefährden, als wenn man um dieses Namens willen eines der in ihm vereinigten und aufgegangenen Volkstümer gegen das andere oder die anderen mobil macht. Aber wenn man vor dem politischen Manipulieren mit dem Begriff des Volkstums als vor einem für den Staat lebensgefährlichen Spiel nur warnen kann, so ist damit nicht gesagt, dass Volkstum nicht, vor Allem im Blick auf Sprache und Art, eine lebendige Wirklichkeit bedeutet, in der wir alle stehen und die darum zweifellos auch ethisch keineswegs irrelevant ist.

Von dieser Wirklichkeit entfernt man sich freilich sofort wenn man seines eigenen Volkstums nur mittelst eines natürlichen zu eigenen Gunsten ausfallenden Vergleichs mit anderen froh sein zu können meint. Darin besteht diese Wirklichkeit z.B. nicht, dass am deutschen Wesen noch einmal die Welt genesen müsse, sondern das ist ein ganz überflüssiger Zusatz zu der Wirklichkeit, die einfach darin besteht, dass wir nun einmal Deutsche und nicht Slawen, Romanen oder Semiten sind. Dass wir in dieser Wirklichkeit auch Gott begegnen müssen und nicht in einer anderen, dass uns Gott auch in dieser Hinsicht da finden will, wo er uns hingestellt hat, das ist die ethische Relevanz des Volkstums. Sie hat mit dem gegenseitigen sich Ueberprahlen gar nichts zu tun. Sie bedeutet konkret einfach Treue gegenüber der Art meines Volkes, gegenüber der mit seiner Sprache verbundenen Denkweise, nicht weil sie besser wäre als die anderer, sondern schlicht und ausschliesslich darum, weil sie die Art und Sprache meines Volkes ist und darum die auch mir jedenfalls zunächst zugewiesene. Auch das Volkstum ist ein Rahmen für mein Tun als gehorsames Tun. - Beide, Verwandtschaft und Volkstum, bedeuten Bindungen in denen wir unsere Existenz vorfinden und insofern Kriterien unseres Handelns. Keine eindeutigen und keine letzten Bindungen und darum auch keine absoluten Kriterien. Wo und wie verwandtschaftliche sowohl wie völkische Treue anfangen und aufhören, wer wollte das von aussen und für andere oder auch nur für sich selbst eindeutig feststellen? Und dass hier auch keine letzten und unbedingten Bindungen vorliegen, das zeigt die Erinnerung, dass eheliche Treue u.U. der Verwandtentreue, Treue gegen die Autorität des Staates oder der Kirche u.U. der Treue gegen das Volkstum vorangehen muss, um von anderen weniger allgemeinen Möglichkeiten, von Einschränkung dieser Bindungen nicht zu reden. Aber an der Gegebenheit dieser Wirklichkeiten und an ihrem bindenden Charakter und so auch an ihrem Charakter als Kriterien wird durch diesen



Vorbehalt nichts geändert. Wir leben nicht im leeren Raum und wir sind nicht diese und jene, sondern wir sind wir und d.h. auch: Wir gehören kraft unseres Blutes im engern und weitem Sinn näher zu diesen als zu jenen Menschen. Bekommt unser Tun den Charakter eines Hinaustretens oder doch Hinausstrebens aus dieser Zugehörigkeit, dann erhebt sich offenbar die Frage, ob wir uns nicht etwa entfernen von dem Ort, wo Gott mit uns reden will, wo wir also auch allein hören können, ob unser Tun nicht schon darum Ungehorsam sein möchte, weil es Untreue ist. Die Frage erhebt sich: Vielleicht muss unser Tun dann dennoch weiter gehen auf der fraglichen Bahn, weil es tatsächlich und gegen den Schein, vor Gott jenen Charakter nicht hat. Das Verhalten des 12-jährigen Jesus im Tempel scheint nicht gerade Treue gegen Seine Blutsverwandten zu bedeuten und mehr als einen Auftritt in Seinem spätern Leben auch nicht. Und die Haltung Jeremias während der Belagerung von Jerusalem nicht gerade Treue gegen sein Volkstum. Ein weiterer Kreis schöpfungsmässiger Berufenheit scheint sich hier aufzutun gegenüber Verwandtschaft und Volkstum, und was die Treue diesen gegenüber bedeutet, das kann nun bloss von diesem weiteren Kreis aus verstanden werden. Aufgehoben ist doch der innere Kreis auch im Falle solcher Uebertretung keineswegs. Erstaunliche Möglichkeiten innerhalb unserer verwandtschaftlichen oder völkischen Bezo-genheit brauchen darum doch nicht unmögliche Möglichkeiten zu sein. Auch ein Ueberbotenwerden dieses innern durch den äussern Kreis, ein Vorgehen anderer Bindungen gegenüber dieser Bindung, ändert nichts daran, dass auch diese besteht, dass wirkliche Möglichkeiten in irgend einem Sinn notwendig auch in dem innern Kreis dieser Bindung ihren, wenn auch vielleicht sehr rätselhaften Ort haben, dass wir also bei all unserm Tun auch danach gefragt sind, ob und inwiefern dies der Fall sein möchte, dass uns also auch von dieser Seite her ein nicht zu übersehendes und nicht zu überspringendes Kriterium erwächst. - Aber nun haben wir eine letzte Linie, die hier zu bedenken ist, noch nicht ausgezogen. Gibt es denn abgesehen von den Schöpfungsordnungen auf die wir nachher kommen, als schöpfungsmässige Berufung oberhalb und ausserhalb des Volkstums noch einen solchen weiteren Kreis von Verwandtschaft? Wir verstanden den Freund als den Mandatar des Mitmenschen, des Nächsten als solchen, weil Freundschaft auf freier seelischer Wahl beruht und eben damit unverkennbar ein Korrektiv unseres natürlich-naiven Egoismus, eine grundsätzliche Anerkennung der Humanität bedeutet. Verwandtschaft und Volkstum beruhen nicht auf solcher Wahl. Sie sind Gegebenheit. In jedem Sinn eröffnen sie nicht den Ausblick in die Ferne und Höhe, scheinen sie uns vielmehr in der Tiefe der Natürlichkeit festzuhalten, uns an einen bestimmten geschlossenen Kreis von Mitmenschen unter Ausschluss aller Uebrigen zu verweisen. Aber dem scheint doch letztlich bloss so zu sein. So gewiss der Begriff der Verwandtschaft über sich selbst hinausweist, sich von selbst erweitert zu dem der Sippe und dann des Volkes, so gewiss können auch wir nicht stehen bleiben. Warum etwa, kraft welches schönen Eigensinnes gerade hier? Sollten die Völker nicht etwa selbst wieder nur Glieder einer grossen Familie sein? Das Wort "Menschheit" hat in unserer konkretionsfreudigen deutschen Gegenwart im Gegensatz zu der Zeit der Aufklärung und des Idealismus einen so verdächtigen Klang bekommen, dass man sich ja wirklich fast fürchten muss davor, es auf





die Lippen zu nehmen. Aber es ist nun doch nicht einzusehen, i. wiefern etwa der Begriff des Volkes, wenn wir uns einmal, wie es notwendig ist, auf die Erwägung unserer blutmässigen Bestimmtheit überhaupt einlassen, durchaus die letzte ernst zu nehmende Konkretion, die hier in Betracht fallen kann, sein, inwiefern eben der Begriff der Menschheit im Gegensatz zu dem der Verwandtschaft und dem des Volkes auf einmal eine leere rationalistische Phrase sein sollte. Schon angesichts der bereits berührten Mischung der Volkstümer innerhalb so ziemlich jedes heutigen europäischen Staatsvolkes, aber auch angesichts der zahllosen Berührungen und Beziehungen, in denen Volk und Volk heute auch über die Staatsgrenzen hinweg miteinander steht, dürfte sich die Abneigung, mit dem Begriff der Menschheit allen Ernstes zu rechnen, vielmehr selbst als ein leeres, rationalistisches, d.h. auf Konstruktion und nicht auf einer Wirklichkeit beruhenden Ressentiment erweisen. Der Russe, der Japaner, der Indier sind nun einmal heute nicht mehr die fernen, fernen, nur theoretisch als Mitmenschen in Betracht fallenden Mitmenschen, als die sie eine rationalistisch eingestellte Ethik gerne hinstellen liebt. Mag es im 18. Jahrhundert weithin Schwärmerei gewesen sein, wenn man von der Menschheit - und damals oft in abstrakter Ueberspringung der innern Kreise, von denen wir hierherkommen, redete, so wäre es im 20. Jahrhundert Schwärmerei, nicht von ihr zu reden, und es wäre in den verschiedensten Hinsichten doch wirklich fatal, wenn sich etwa gerade die Kirche darauf versteifen wollte, ihrer ethischen Besinnung und Verkündigung gerade hier eine Schranke ziehen zu wollen, die durch die Tatsachen, vor Allem des Wirtschaftslebens längst über den Haufen geworfen ist und, wenn nicht alles täuscht, immer mehr über den Haufen geworfen werden wird. Man wird auch hier nicht dringend genug davor warnen können, doch ja nicht mit gewissen lutherischen Gedanken, Stimmungen und Schemata Missbrauch zu treiben, als hätte die Wirklichkeit nicht auch als schöpfungsmässige Wirklichkeit für uns ein anderes weiteres Bild bekommen als dies zu Luthers Zeit sinnvoller Weise möglich war. Grundsätzlich ebenso gewiss und ebenso konkret wie in unserem eigenen Volkstum leben wir eben heute innerhalb der Staatsgrenzen und über sie hinweg fortwährend auch in Beziehung zu fremdem Volkstum. Aber selbst wenn dem faktisch nicht so wäre, selbst wenn jemand der völkischen Reinheit seines Stammbaumes so sicher sein könnte, wie es wahrscheinlich nur noch den Allerwenigsten wirklich zusteht, und wenn er dazu in der Lage wäre, sich hermetisch auch gegenüber dem fremden Volkstum innerhalb des eigenen Staates zu verschliessen - kraft welcher grundsätzlichen Einsicht sollte er sich eigentlich gegen die Konsequenzen der Binsenwahrheit, dass wir von Adam her doch Alle miteinander verwandt sind, wehren können? Ist die menschheitliche Bindung, in der wir stehen, etwa weniger eine Gegebenheit, wenn auch die Gegebenheit eines weitem Kreises, als die verwandtschaftliche und völkische? Und wenn jene ein Kriterium unseres Handelns bilden, warum dann nicht auf derselben Linie, nur etwas weiter aussen, was aber nicht heisst: weniger dringlich, auch diese? Wer das leugnen wollte, der hätte über die merkwürdige Rolle, die "der Fremdling, der in deinen Toren ist" im Gesetz des alten Testaments spielt, noch nicht nachgedacht. Dieser Fremdling ist eben, ob willkommen oder unwillkommen, auch da. "Und der Fremdling bleibt





nicht der Gastfreund, für den auch Zeus ein besonderes Ressort hatte; sondern er wird zum Vertreter des Menschen unter den Völkern" (Cohen, Ethik S.382). Man merke wohl: der Begriff der Menschheit hebt den Begriff des Volkes so wenig auf, wie dieser den Begriff der Verwandtschaft. Es kann sich aber auch die tiefste Treue gegenüber Verwandtschaft und Volkstum die Augen nicht verschliessen vor der Tatsache, dass diese beiden innern Kreise umschlossen sind von einem noch weitern Kreis ebenfalls blutmässiger Bezogenheit, in dem wir ebenfalls stehen und ebenfalls kraft schöpfungsmässiger Berufung, der also unsere Treue ebenfalls in Anspruch nimmt und an dem unser Handeln ebenfalls gemessen ist. Hinter den Blutsverwandten tritt der Volksgenosse, hinter den Volksgenossen der "Fremdling der in deinen Toren ist", und gerade dieser Letzte sagt uns, wenn wir es vorher noch nicht gehört haben sollten, dass es sich um Humanität wahrlich auch bei diesen blutmässigen Bezogenheiten handelt. In der Reihe mit diesem letzten gesehen und aufgenommen ist also in seiner Weise auch der Blutsverwandte, auch der Volksgenosse der Mandatar des Mitmenschen, des Nächsten als solchen. Indem wir ihn aber und mit ihm auch den Fremdling als Gegebenheit verstehen, wird einsichtig, dass der Nächste als solcher eben eine Gegebenheit und nicht etwa eine Idee ist: tritt der Nächste nun doch auch von der natürlichen leiblichen Seite her in unsere eigene Existenz hinein als eine nicht zu umgehende, nicht zu überspringende Wirklichkeit, wird er uns zur Frage, wie sich unser Tun zu dem Gebot des Gottes verhalten möchte, dessen Berufung auch in dieser Wirklichkeit besteht. Ich brauche die Fragen wohl nicht auszusprechen, die sich aus dem Allem ergeben in Bez. auf das alte Phänomen des Antisemitismus auf der einen, das moderne Phänomen des bewussten Nationalismus auf der anderen Seite. Mögen sie mögliche oder unmögliche Möglichkeiten sein, das ist sicher, dass sie als Prinzipien menschlichen Wollens und Handelns der Krisis des umfassend verstandenen Begriffs der Verwandtschaft unterliegen, wie wir ihn hier kennen gelernt haben als Komponente der Wirklichkeit, in der wir vor Gott stehen.

5. Zum Begriff des Berufs, in dem wir vor Gott stehen, gehört als weitere Komponente unser Lebensalter. Dass wir identisch mit uns selbst, diese Identität in einer unübersehbaren aber begrenzten Reihe von zeitlichen Augenblicken unter allmählich sich verändernden Bedingungen immer wieder entdecken und behaupten müssen, dass wir alle irgendwo auf dem merkwürdigen und auf jeder seiner vielen Stationen wieder besonders merkwürdigen Wege von der Wiege zum Sarge uns befinden, dass wir hineingestellt sind in ein Werden, das doch schon von Anfang an auch ein Vergehen ist, um am Ende nur noch als rätselhaftes Vergehen sichtbar zu sein: das ist auch eine der schöpfungsmässigen Voraussetzungen, bei denen uns Gottes Gebot behaftet, die von uns ernst genommen sein wollen. Aber das ernst zu Nehmende besteht auch hier in etwas ganz Konkretem: was mich angeht, oder der Ort, wo Gottes Gebot mich angeht, ist nicht meine Lebenszeit überhaupt, sondern der durch die bewegte Zeit so oder so bestimmte jetzige Augenblick, von dem aus ich in den Nächsten hinübergehe. Es verhält sich mit der individuellen Lebensphilosophie wie mit der Geschichtsphilosophie im Ganzen: Versteht man darunter ein Betrachten und Vergleichen verschiedener Möglichkeiten nebeneinander, dann ist sie ein eitles



Unternehmen. Was wissen wir von unserem Leben als Ganzem? Wir hören ja doch in keinem Augenblick uns selbst, wir durchschauen uns auch in keinem Augenblick, geschweige denn, dass wir über die ganze Reihe seiner Augenblicke Herr wären, etwas Wirkliches über sie wüssten und sagen könnten. Wir sind gerade nicht in der Lage, unser Leben, wie Alb. Ritschl in der ganzen strahlenden Naivität des ausgehenden 19. Jahrhunderts meinte, zu einem Ganzen, zu einem Ganzen, zu einem "einheitlichen Lebenswerk" zu gestalten. Wir sind vielmehr nur in der Lage, menschlich dürftig genug belehrt durch die Einsichten, Warnungen und Weisungen, die wir als Erinnerung unserer Vergangenheit mit uns führen, wirklich belehrt nur durch Gottes Wort, das wir aber heute hören müssen, uns in diesem Augenblick zu bereiten auf den nächsten Augenblick, in dem wir wiederum nicht uns selbst hören, und indem wiederum Gott allein die Wahrheit über uns wissen und sagen wird. Darum ist jede Biographie und vor Allem jede Selbstbiographie, so ergötzlich und lehrreich diese Literaturgattung zweifellos ist, ein so gänzlich fragwürdiges Unternehmen, weil dabei fast immer vorausgesetzt wird, wir sässen auf einem Stuhl, von dem aus wir die Folge der Augenblicke, die das Leben eines Menschen oder gar unser eigenes Leben ausmacht, überschauen und durchschauen könnten - auf welchem Stuhl wir eben gerade nicht sitzen. Was wir sind in der Totalität unserer Augenblicke, das weiss Gott. Das wissen wir nicht. Wir wissen es nicht einmal vom gegenwärtigen Augenblick. Denn was Gott selbst uns heute sagt, das ist keine Offenbarung über unser Sein, sondern eine Inanspruchnahme unseres Handelns, das können wir in keiner Weise betrachten, sondern nur tun. Gottes Gebot lautet auf alle Fälle: Weitergehen! als der der du bist und geworden bist in der ganzen Reihe deiner Lebensaugenblicke, aber: Weitergehen! als ob du jetzt eben zu gehen anfingst, ja nicht nur "als Ob": sondern das Gehen fängt in der Tat jetzt eben von vorne an, nur eben von da aus, wohin du bis jetzt gekommen bist, wobei du doch diesen Ausgangspunkt in keiner Weise als dein Werk verstehen kannst. Geschaffen von Gott ist ja deine Existenz heute nicht weniger als am Tage deiner Geburt, und was der Sinn und die Bedeutung der Entscheidung war, von der du eben herkommst, das steht wiederum in Gottes Urteil, diese deine Wahrheit vor Gott hast du weder hervorgebracht, noch kannst du von ihr wissen und reden. Du kannst dein ganzes bisheriges Gehen wirklich nur in der Weise verantworten, indem du weitergehst. Wir sind schöpfungsmässig, so gewiss der Schöpfer der ewige Gott ist, immer gerade das, was wir jetzt sind. Grübeln, Spintisieren über Vergangenheit und Zukunft heisst immer: die Wirklichkeit, in der uns Gott geschaffen hat, nicht ernst nehmen. Aus Ihm leben wir ja und werden wir leben, und Sein ist auch das Gericht über unser Leben. Unsere Existenz ist aber die Gegenwart als Bereitung für die Nächste, die allernächste Zukunft. Zu solcher Bereitung, zu einem Handeln im Wissen um das, was uns Gott heute, heute gesagt hat, sind wir aufgerufen. Also aufgerufen immer gerade auf der Stufe unserer leiblich-seelischen Entwicklung, auf der wir uns eben befinden. Das bedeutet nun aber sofort Folgendes: die schöpfungsmässige Voraussetzung des Lebensalters, in dem wir uns befinden, ernst nehmen, heisst durchaus nicht: dieses Lebensalter als solches ernst nehmen, sondern: in diesem Lebensalter, schon in diesem oder: auch noch in diesem Lebensalter das Leben ernst





nehmen, aufmerksam auf die Fragen, Ansprüche, Forderungen, Verheissungen, die sich mir aus einem wirklichen Hören des Gebotes Gottes ergeben, mit offenem und bereitem Willen dem entgegengehen, was es uns weiter offenbaren will. Der besondere Ernst dieses Lebensalters besteht nicht in einer besonderen Haltung, die wir in dem und dem Alter dem Leben gegenüber einzunehmen hätten, sondern in dem Ernst, in dem wir in dem und dem Alter, als wäre es zum ersten Mal, als gäbe es kein anderes Alter, als das, in dem wir eben stehen, zu leben versuchen, dem Herrn des Lebens entgegengehen. Dass Einer z.B. ein junger Mensch ist, das ist an sich eine ganz uninteressante Tatsache, aus der Aufhebens und Geschrei zu machen sich nicht im Geringsten lohnt. "Indes ihr Komplimente drechselt, kann etwas Nützliches geschehen". Indes ihr eure Jugend als solche betätigen wollt, könntet ihr jung sein, indem ihr euch betätigtet, wie sich eben der Mensch betätigen muss, der die Verantwortlichkeit des gegenwärtigen Augenblicks im Blick auf den Kommenden begriffen hat. Man kann nur jung sein und ist dann gerade nicht an sich jung, sondern indem man ein bewegter, eben von der Verantwortlichkeit dieser Stunde, als wäre sie die erste und letzte, bewegter Mensch ist. Wirkliche Jugendbewegung gibt es nur in Form von Bewegtheit durch eine Sache, die an sich mit Jugend und Alter gar nichts zu tun hat, in der Beziehung zu einem Gegenstand, in der man weiter lebt, als junger Mensch gewiss, aber vor Allem weiterlebt, aber ja nicht - Motto: Verweile doch, du bist so schön! - sich seiner Jugend als solcher freuen zu können oder gar zu müssen meint. Man kann sich seiner Jugend nur freuen und man kann sie nur ernst nehmen durch jugendliche Sachlichkeit, mit der man auf irgend einem Feld seine Bereitschaft, seine Aufmerksamkeit, seinen Gehorsam erprobt, nicht aber indem man dem Phantom einer vermeintlich typisch jugendlichen Sachlichkeit nachjagt. Jugendlich ist die Fähigkeit und der Wille, sich an ein Objekt hinzugeben, ohne die Reflexion, dass die Art, in der das geschieht, nun gerade jugendlich sein müsse, im Gegenteil: Mit Unterdrückung der Reflexion, dass die Art, in der das geschieht, doch unter Umständen noch recht jugendlich sein möchte, mit der grimmigen Absicht, sich an Sachlichkeit dem höheren Lebensalter gleichzustellen. Wenn man ein Kind sein will, dann ist man gerade kein Kind, sondern kindisch. Wenn man ein Kind ist, dann will man kein Kind sein, dann betreibt man auch das Spiel mit bitterem Ernst. Und das eben heisst dem Gebot dieser Lebensstunde in der rechten Treue gegen die ihr eigentümliche Bestimmtheit entgegengehen.

Was exempli causa von der Jugend gesagt wurde, das wäre mutatis mutandis auch auf die anderen Altersstufen anzuwenden. Sowenig man darin jung ist, dass man sich von der Art und Tätigkeit der Aelteren durch irgend eine besondere jugendliche Art und Betätigung abhebt, so wenig ist man ein reifer Mensch kraft dessen, dass man den Idealen und Irrtümern der Jugend mit weisem Gesicht abgesagt hat und gesetzt und gediegen geworden ist, keine Schwabenstreiche mehr begeht, was nach einer sehr unzuverlässigen Nachricht vom 40. Lebensjahr ab die Regel sein soll, so wenig ist das das wirkliche Alter, dass man in der Lage ist, auf eine lange Vergangenheit zurückzublicken und sich dessen zu trösten, dass der verantwortlichen Entscheidungen, die die Zukunft bringt, nur noch verhältnismässig wenige sein werden, zu





deren Erledigung eben die Weisheit der langen Vergangenheit ja gewiss von selber helfen werde. Wirklich lebendige und d.h. dann also wirklich junge, reife oder alte Menschen sind wir nicht kraft der eigentümlichen Bestimmtheit jeder dieser Stufen an sich, sondern kraft der Aufgeschlossenheit, in der wir jedesmal in der Bestimmtheit dieser oder dieser oder dieser Stufe - nicht diese Bestimmtheit an sich, sondern den Anspruch des Lebens, dem wir in dieser Bestimmtheit gegenüber stehen, bejahen. Es wird uns dann wohl auf jeder Stufe in ganz besonderer Weise zum Gericht und zur Gnade, es wird uns also die Stufe selbst, auf der wir uns jeweilen befinden, in ganz besonderer Weise zum Kriterium und zur Wegweisung werden. Es ist selbstverständlich etwas anderes, ob das Gebot des Lebens in seinen zwei Momenten uns in den Jahren trifft, die unsere Lehrjahre oder in denen, die unsere Wanderjahre oder in den von Goethe nicht beschriebenen die unsere Meisterjahre bedeuten sollten, ob in der Bildung oder in der entwickelten Gestalt unseres Lebens oder endlich vor der dunklen Schwelle, jenseits derer wir das Sein, ~~dessen~~ was in unserem Leben wurde und geworden ist, nur noch Gott anbefehlen können. Aber das Gebot selbst ist ja kein anderes, und ihm gegenüber kann unser Jung- und Altsein kein Eigenleben mit selbständigen Gesetzen bedeuten. Lassen sich doch die Grenzen zwischen den Lebensaltern und das, was sie physisch und psychisch zu unterscheiden scheint, so wenig eindeutig bestimmen wie das wirkliche Wesen der männlichen und der weiblichen Menschlichkeit. Ist der Mensch nicht schon als Lehrling ein Wanderer und nicht auch als Wanderer noch ein Lehrling? Und steckt nicht immer der zukünftige Meister schon in beiden? Kann die reife und die ausgereifte Gestalt etwas anderes sein als die Ausprägung der ersten und ursprünglichen? Ist es ein Zufall, dass schon der Aspekt der Gesichtszüge des Greises dem des Säuglings wieder ähnlich zu werden beginnt? Ist die Reihe unserer Augenblicke etwas anderes als die Variation eines und desselben Themas, bis sie nach dessen Erschöpfung oder auch vorher, "zu früh", wie man dann zu sagen pflegt, eines Tages geheimnisvoll abgebrochen wird? Und müsste uns schliesslich nicht schon die Ungewissheit der Todesstunde, die den Jüngsten auf einmal neben, nein über den ältesten stellen kann, die Relativität der Stufen, von denen hier die Rede ist, endgültig klar machen? Ist dem nun so, dann kann offenbar die Bestimmtheit des Lebensalters in der wir Alle existieren, wichtig und bedeutsam nur sein als göttlich-schöpfungsmässige Bestimmtheit des Jetzt, in der wir jedesmal doch aufgerufen sind, als wäre es das erste und letzte Mal, und liegt das Kriterium unseres Tuns, das sich aus dieser Bestimmtheit ergibt, nicht etwa in der Unterschiedenheit dieses und dieses Alters gegenüber einem andern, sondern in der heimlichen, aber wirklichen Zusammengehörigkeit aller Altersstufen in ihrer Unterschiedenheit. Als Unjugendlich wird dann ein solches Tun bedenklich sein, das geleitet ist von der mit der Dringlichkeit des Gebotes ganz unvereinbaren und nur scheinbar jugendlichen Vorstellung, als ob wir auch im Verhältnis zu Gott noch ein langes Leben vor uns hätten, als ob die Entscheidung, die wir jetzt fällen, darum noch keine ernste Entscheidung sei, weil ihr vermutlich noch viele andere unter neuen Möglichkeiten folgen werden, als sei also des Träumen und Spielen, das Nachahmen und selbständige Probieren, das allerdings für diese Stufe charakteristisch ist, nicht genau



so wie das, was nachher kommt, ein verantwortliches Tun. "So freue dich, Jüngling, in deiner Jugend, und lass dein Herz guter Dinge sein in deiner Jugend. Tue, was dein Herz lüstet, und deinen Augen gefällt, und wisse, dass dich Gott um dies alles wird vor Gericht führen" (Pred. 11, 9). Sollte dies nicht bedacht sein, sollte unser Tun - nicht die Gesetztheit und Ueberlegenheit des Mannesalters oder gar die Abgeklärtheit des Alters, wohl aber das Wissen um das Gericht vermissen lassen, dann, dann wäre es ein unjugendliches Tun, gerade weil es dann ein abstrakt jugendliches Tun wäre. Jung sein kann nur heissen: in der Jugend menschlich sein. Bedenklich wäre umgekehrt das Tun des reifen Menschen, wenn hinter ihm etwa die Blindheit dafür stehen sollte, dass all unser Entscheiden, so ernst und verantwortlich es ist, doch keineswegs die göttliche Entscheidung, sondern der göttlichen Entscheidung unterworfen ist, zu deren Ernst es sich immer wieder verhalten wird, wie Spiel sich zu Ernst verhält. Reif sein heisst: wissen um diesen Spielcharakter des ernstesten menschlichen Tuns. Wenn der Mensch auf der Höhe seines Lebens ein Philister und Bourgeois, ein Schulmeister oder auch ein Prometheus wird (Prometheus und Epimetheus sind nur bei Spitteler aber nicht in der Wirklichkeit absolute Gegensätze), wenn er den Humor und die Wehmut, einbüsst, in der man dem göttlichen Ernst menschlich doch allein Rechnung tragen kann, wenn er feierlich wird, d.h. wenn er sich selbst statt Gott ernst nimmt, wenn also das Gericht des Wortes von dem notwendigen Umkehren und Werden wie die Kinder ihn trifft, dann ist eben damit gesagt, - nicht etwa dass er leider nicht mehr jung ist, sondern dass er gerade die wirkliche Reife des Lebens vermissen lässt. Und so wird das Tun des alten Menschen umso fragwürdiger, je mehr es etwa den Charakter des Fertigseins mit der Frage des Gebotes, den Charakter mechanischer Wiederholung der bisherigen Entscheidung tragen sollte, je mehr es das vermeintliche Anrecht des Alters auf Ruhe in Anspruch nehmen sollte. Wenn der Abschluss, wenn die letzte Entscheidung, die der Mensch vor Gott zu fällen hat, herannaht, dann kann offenbar die Frage, vor die der Mensch durch Gottes Gebot gestellt ist, nicht weniger dringlich sondern nur noch dringlicher werden und immer unmöglicher die Möglichkeit, ihm durch blosser Wiederholungen, durch Weiterrollen auf vermeintlich bewährten Geleisen zu entsprechen. Wir nehmen uns wohl nicht zu viel heraus, wenn wir formulieren: die wirklichen, die eigentlich ehrwürdigen Alten sind gerade die, die in und trotz der Gebrechlichkeit und Unkraft des Alters immer wieder jung sein - nicht etwa wollen! sondern müssen: jung sein im Bewusstsein der vollen Dringlichkeit auch ihres, gerade ihres Lebensaugenblicks. Darum ist Abraham, der 75 Jahre alt war, da er aus Haran auszog, der im besten Sinn natürlichere alte Mann, als etwa der Schaffhauser Artistes David Spleiss, der schon mit 60 Jahren gewissen Ansprüchen, die man an ihn stellte, entgegenhielt: "J'ai fait ma fortune, ich habe mein Schäflein ins Trockene gebracht", oder als der Emeritus, der sich hinsetzt, um seinen Liebhabereien nachzugehen und seine Selbstbiographie zu schreiben. Darum ist es durchaus kein wunderlicher, sondern ein mindestens als Symptom des Normalen höchst bedeutsamer und ehrwürdiger Vorgang, wenn z.B. ein Schelling, ein Tolstoi, ein P. Natorp in ihren alten Tagen noch einmal von einer stürmischen Lebensunruhe überfallen wurden und sich veranlasst sahen zu dem kühnen Versuch,





ihrem ganzen Lebenswerk in letzter Stunde noch einmal eine andere Gestalt und Wendung zu geben. Das kann jedenfalls Gehorsam sein gegen das Aufgebot: "Geh aus deinem Vaterland und von deiner Freundschaft . . . in ein Land, das Ich dir zeigen will", ein Aufgebot, das an die Alten nicht weniger ergeht als an die Jungen. Berufstreue wird gerade im Alter, wo das Gegenteil allzunahe zu liegen scheint, Gehorsam gegen dieses Aufgebot bedeuten müssen. "Dein Alter sei wie deine Jugend" lautet die schöne Verheissung Deut.33,25. Diese Verheissung ist doch auch eine Beschreibung des Berufs, in dem der alte Mensch als solcher steht. Und sie ist umkehrbar: Deine Jugend sei wie dein Alter, wir haben gesehen, in welchem Sinn und mag es so oder so als das Kriterium gelten, das hier zu beachten ist. Wir können es auch mit dem letzten Wort des alten Testaments dahin zusammenfassen, dass es darum geht, dass das Herz der Väter sich bekehre zu den Kindern und das Herz der Kinder zu den Vätern (Mal.3,24), oder mit Ps.148,12f: "Alte mit den Jungen, die sollen loben den Namen des Herrn, denn Sein Name allein ist hoch".

6. Die sechste Bestimmtheit des Berufes, in dem wir alle stehen, besteht in all dem, was wir in den zwei Begriffen der Führung und der Begabung zusammenfassen können. Jeder Augenblick und also in jedem Augenblick das Gebot findet uns nämlich in einem ganz bestimmten Stand körperlicher und geistiger Bildung, auf einer bestimmten Aussen- und innern (und in Bez. auf das Innere: moralischen, intellektuellen, ästhetischen) Kulturstufe oder in einem bestimmt differenzierten Entwicklungsgrad des Verstandes, Willens und Gefühls, dem eine bestimmte Eukrasie, Kräftigkeit und Geschicklichkeit des Körpers parallel gehen kann, oft genug auch freilich nicht parallel geht. Jeder Mensch hat unter diesem Weiteren, von den bisherigen grundsätzlich unabhängigen Gesichtspunkt seinen bestimmten, ihm schlechterdings und unwiederholbar eigenen Standort in einem System, das man mittelst zweier Koordinaten bezeichnen kann: Führung die eine, Begabung die andere. - Wir verstehen unter Führung die geschichtliche Bestimmtheit, in der das Leben eines jeden Menschen unter allen Umständen gelebt wird. Es ist offenbar nicht gleichgültig, ob jemand als Feuerländer, oder als baltischer Graf, oder als Spreewasser getaufter Berliner, ob er im Schatten eines holländischen Kaufmannshauses oder als sächsischer Proletarier, ob er als Sohn und Grosssohn und Urgrosssohn von lauter Basler Theologen, oder als Kind eines Generals der alten deutschen Armee geboren, aufgewachsen und erzogen ist. Obwohl doch alle diese Menschenkinder in den ersten fünf Minuten ihres Daseins alle gleich dürftig dran waren und in den letzten fünf sicher auch wieder alle gleich dürftig dran sein werden. Mit hoher Wahrscheinlichkeit bedeutet ja das Eine oder andere für den betr. Menschen das Offenstehen einer ganzen Reihe und ebenso das Verschlossenensein einer ganzen anderen Reihe von Möglichkeiten, guter und böser, fördernder und hemmender, aber jedenfalls von Möglichkeiten, deren Vorhandensein oder Fehlen seine Existenz in einer ganz bestimmten durch alle späteren Einflüsse und Mischungen hindurch sich behauptenden Weise prägen. Keiner hat sich diese Prägung, in der er von seinen Eltern und seiner Kinderstube her einhergeht, aussuchen können, so wenig er sich seine Eltern aussuchen konnte. Er hat sie aber, er wird sie in Allem, was er tut und sagt, und wäre es nur in der Form heftigster Opposition





oder Verleugnung, im Aufsuchen von allerlei Kontrastmöglichkeiten, verraten. Er ist doch, was er ist. Wir können uns aber auch die späteren Einflüsse, durch die wir zu dem gebildet werden, was wir sind, nur zum allergeringsten Teil wirklich selber wählen. Was wissen wir von den geheimnisvollen Nötigungen, auf Grund derer ein Mensch sich jetzt diesem andern eröffnet und anvertraut, jetzt diesen Freundeskreis aufsucht, jetzt diesen Universitätskreis aufsucht und jetzt diesen Lebensberuf ergreift. Auch die Bildungseinflüsse, denen wir uns bewusst und willentlich aussetzen, sind dann in Wirklichkeit immer ganz andere, als wir erwartet hatten, und bestimmen uns auch in der Regel ganz anders, als wir es auf dem Programm hatten. Wer von Ihnen hätte etwa wirklich gewusst, was er tat, als er anfang, Theologie zu studieren, und über wen wären dann nicht ganz unerwartete Mächte gekommen, als er diesen Plan ausführte? Gewiss wir sind immer dabei, u.zw. verantwortlich dabei, das wissen wir wohl, aber das ändert kaum etwas daran, dass unser Leben auch einfach geschieht irgendwo im grossen und im Einzelnen immer nur bis zu einem gewissen Grad durchsichtigen Strom der Geschichte. Und nun können wir offenbar, wenn wir nicht so gottlos sind, da von Zufall oder Schicksal zu reden, wir können auch dann, wenn wir etwa zur Erklärung von dem Allem unsere Zuflucht zu einem in den Sternen uns vorgeschriebenen Programm nehmen wollen, dieses unaufhaltsame Geschehen doch nur als Führung verstehen. Der Schöpfer, durch dessen Willen die Welt nicht nur allein angefangen hat, sondern auch allein besteht in jedem Augenblick, nicht nur im Allgemeinen und Ganzen, sondern auch in jeder noch so kleinen Einzelheit, dieser Schöpfer hat auch, unbeschadet meiner Freiheit und Verantwortlichkeit, ja gerade in meiner Freiheit und Verantwortlichkeit, mich heraufgeführt aus dem Nichts und dann weiter so und so geführt, dass ich das und das wurde, was ich eben heute bin, hat als Töpfer mit dem Ton gemacht, was er wollte, und hat es auf alle Fälle gut gemacht. Und als so Heraufgeführter habe ich ihn nun als den Gebieter des Gebotes wieder zu begegnen. - Aber das ist nur die eine Koordinate unserer Bildung. Die andere ist meine besondere Begabung. Wir verstehen darunter die individuelle physiologisch-psychologische Bestimmtheit, in der das Leben des Menschen wiederum unter allen Umständen gelebt wird. Sie deckt sich offenbar nicht etwa mit der geschichtlichen, so gewiss diese beiden Linien sich an einem bestimmten Ort schneiden, wo es dann unmöglich wird, sie eindeutig auseinander zu halten. Unter allen den verschiedenen geschichtlichen Bildungsmöglichkeiten meines Lebens und weithin unabhängig davon, nicht unzweideutig auf jenen zurückzuführen, kann von Hause aus ich ein gesunder oder kranker Mensch sein, ferner: klein oder gross von Gestalt - auffallend kleine Leute haben fast immer einen ganz besonderen Minderwertigkeitskomplex, der sie u.U. zu den erstaunlichsten Dingen veranlasst, auf die sie bei normaler Grösse nimmer kommen würden, der ganze Napoleon I ist schon von da aus erklärt worden! - Er kann gewandt, oder maladroït sein, intelligent oder unintelligent, starken oder schwachen Willen, ästhetisch stumpf oder feinsinnig, einsiedlerisch oder gesellig. Nicht alles Derartige, bei Licht gesehen vielleicht das Allerwenigste von dem Allem lässt sich im einzelnen Fall als Vererbung erklären. Die Natur u.zw. die physische und die psychische macht eben Sprünge, gestattet hier, in ein Haus voll alter Kultur



einen Idioten zu setzen und dort ein Genie in die Tagelöhnerhütte, hier in gediegenster Umgebung eine perversen Lüstling und dort in fragwürdigem Milieu einen feinen schlichten geradsinnigen Menschen aufwachsen zu lassen. Mag die geschichtliche Situation, die geographische, politische, soziologische Bedingtheit des betr. Menschen diese seine individuelle Begabung in so und so vielen Fällen unwirksam machen oder doch in Verborgenheit hüllen, mag es unzählige Mal vorgekommen sein, dass ein hochbedeutender Mensch unbeachtet verkümmerte, das seiner Begabung Entsprechende, menschlich geredet nicht leisten konnte, während ebensooft ein Halbtroddel es zu Amt und Ehren und wer weiss sogar zu weltgeschichtlicher Bedeutung brachte, nur weil seine geschichtliche Stellung, seine Führung sagen wir also, dort hemmend, hier fördernd wirkte - mag die geschichtliche Führung in unseren Augen noch so oft im Schein eines unbegreiflich grausamen Fatums dastehen - wie anders würde u.U. das ganze heutige deutsche Geistesleben aussehen ohne jene Schlacht in Flandern im Herbst 1914, in der Gott und eine wenig einsichtige Heersleitung es zuliessen, dass ausgerechnet eine ganze oder halbe studentische Generation, darunter vielleicht so und so viele von den geistigen Führern, die wir heute nötig hätten, in kompakten Massen den englischen Maschinengewehren ausgesetzt wurden - das Alles bestätigt doch nur, dass es eine individuelle Bildung gibt, die von der geschichtlichen zwar geordnet und gehemmt werden kann, die aber grundsätzlich nicht von ihr abhängig ist, die sich oft gegenüber jener siegreich durchsetzt, die jedenfalls immer mitzuerwägen ist, wenn wir die Bildungsstufe des Menschen (Bildung jetzt im allgemeinsten Sinn verstanden) als Komponente der Wirklichkeit, in der uns Gottes Gebot begegnet, in Betracht ziehen.

Von Schicksal oder Zufall könnte man natürlich gottloser Weise auch hier reden. Wir verstehen den Menschen als Gottes Geschöpf, und sagen darum mit dem ja auch in der Profansprache geläufigen Ausdruck: nein, das ist eben seine Begabung. So mit so vielem oder so wenigem hat Gott mich, hat Er diesen und jenen begabt, beschenkt, als Er mich und ihn, und indem Er mich und ihn aus dem Nichts emporführte. Aber wer berechtigt uns, hier von viel oder wenig zu reden? Man wird mit allen Wertungen oder Abwertungen hier wie bei dem, was wir als die göttliche Führung bezeichnet haben, nicht zurückhaltend genug sein können. Nennen wir das Geschaffene gut geschaffen, so meinen wir damit nichts anderes, als dass es eben von Gott so und nicht anders geschaffen ist, dass es, wenn es unsere eigene Wirklichkeit ist, die Wirklichkeit ist, in der wir berufen sind, die für Gott jedenfalls gut genug ist, uns darin aufzusuchen. Und nun redet auch diese Komponente unserer Wirklichkeit mit bei der Beantwortung der Frage: was sollen wir tun? Denn auch wie ist ein Moment unseres Berufes. Was wir auch tun werden, wir werden es als die so Geführten und Begabten tun. Und das Urteil Gottes seinerseits wird über uns als die so von Ihm Geführten und Begabten ergehen. Wieder sind es zwei Gruppen von Fragen, die sich von hier aus in Bez. auf unser Tun ergeben. Die erste Frage: Entspricht unser Tun dem, dass Gottes Gebot uns in dem ganzen Bestand, in dem wir uns, unter jenem doppelten Gesichtspunkt betrachtet vorfinden, in Anspruch nimmt, mit Beschlag belegt? Oder findet etwa bei unserem Tun nicht immer eine teilweise und vielleicht sehr





umfangreiche Zurückhaltung statt? Ist es nicht so, dass wir handeln, als ob gar nicht der ganze Bestand dessen, was wir geworden sind und sind, auf dem Spiele stünde, wenn wir vor Gott stehen, sondern bloss ein Teil, ein sehr kleiner Teil vielleicht. Unser Tun dürfte offenbar umso kritischer zu betrachten sein, je weniger wir ganz dabei sind, je mehr wir uns dabei gleichsam eingeteilt, diese und diese Möglichkeit, Anlage und Fähigkeit, die wir haben, bewusst oder unbewusst als in diesem Fall unbeteiligt in den Hintergrund geschoben haben, je mehr wir vielleicht bloss beiläufig handeln, nicht mit dem Einsatz unserer ganzen Persönlichkeit, wie man sagt, d.h. nicht mit dem Einsatz der ganzen Wirklichkeit unserer geschichtlichen und physiologisch-psychologischen Existenz. Gewiss solche Einteilungen und Zurückstellungen vollziehen wir fortwährend, und in sehr vielem, was wir tun, handeln wir in diesem Sinne bloss beiläufig. Man sagt z.B., wenn man etwa einen Ort des Vergnügens aufsucht: Ich will jetzt den Theologen ganz zu Hause lassen und nur noch harmlos Mensch sein! Oder man sagt: Ja, da muss nun das ästhetische Gefühl schweigen vor anderen wichtigeren Rücksichten! Oder man lässt, auf dem Gebiet der Wissenschaft z.B. seinen Verstand ganz allein laufen wie ein gutes Pferd, das seinen Stall schon allein finden wird. Oder man überspringt, in gewissen gesellschaftlichen Situationen etwa den wirklichen Stand seiner moralischen oder intellektuellen Bildung, begibt sich, zum Schein wenigstens (Denn in Wirklichkeit kann man das ja nicht), an einen höheren oder auch tieferen Ort als den, der einem eigentlich zukommt. Oder der trivialste, aber in dieser Hinsicht häufigste und vielleicht bezeichnendste Fall: man ist ganz einfach faul, man ist des Treibens irgendwie müde, man vernimmt wohl, dass irgend etwas irgendwoher von einem verlangt ist, aber man hat genug, man mag nicht, man zieht zeitweilig vor, jetzt einmal ruhend sich selbst zu sein. Das Alles, mit Inbegriff der Faulheit, kann erlaubt, ja geboten sein. Es kann durchaus in der Ordnung sein, dass ein Teil unsere Existenz manchmal schläft oder doch schlummert, nicht dabei ist, bei dem was wir tun. Wirklich mit dem Einsatz unserer ganzen Persönlichkeit sind wir wahrscheinlich selten oder nie dabei, und es ist schon besser so, denn sonst würden wir wohl binnen einiger Tage herunterbrennen wie eine Kerze. Aber die Frage, ob wir unserm Beruf nun im Sinn von Führung und Begabung verstanden getreu sind, diese Frage erhebt sich gegen uns im Blick auf diesen Sachverhalt, erhebt sich umso energischer gegen uns, je ausgeprägter jeweils dieser Sachverhalt vorliegen sollte. Dass dem so ist, das darf man sich auch nicht verhehlen. Ein Einteilen und Zurückstellen gewisser Möglichkeiten unserer Existenz gegenüber andern mag, darf, ja muss es mehr und mehr geben. Nicht aber den Versuch, gewisse Möglichkeiten unserer Existenz der göttlichen Inanspruchnahme zu entziehen, nicht ein solches Einteilen und Zurückstellen also, das eine Abstraktion von der Wirklichkeit bedeuten würde. In Anspruch genommen ist grundsätzlich meine ganze Existenz, auch in ihrem jeweils schlafenden oder schlummernden Komponenten. Ein wirkliches Ausziehen des Theologenrockes zum Behuf freier Bewegung gibt es z.B. schon nicht. Ueberhaupt: unsere Begabung und Führung bedeutet einen Charakter indelibilis, den verleugnen zu wollen, nicht von Gutem sein könnte. Von Gottes Gebot getroffen bin ich in der ganzen Breite meiner Existenz, auch in ihren zeitweilig zurückgestellten,





schlafenden oder schlummernden Komponenten. In Anspruch genommen bin ich in der Totalität dessen, was ich geworden bin und bin. Wollte ich etwas davon im Ernst absondern, im Ernst und gänzlich es als nicht beansprucht und unbeteiligt, als Adiaphoron gleichsam frei machen als Gebiet und Gegenstand meiner Willkür - so wäre es unfehlbar so, dass ich selbst in diesem freigemachten, Gottes Gebot vermeintlich entzogenen Teil meines Wesens den eigentlichen Sitz meines Lebens hatte und nicht etwa in dem Gottes Gebot scheinbar zur Verfügung gestellten vielleicht viel grösseren übrigen Teil. Einteilungen, die eine wirkliche Abstraktion, eine Aufteilung meines Tuns in eine ernstere und eine weniger ernste Sphäre bedeuten würde, würde auf alle Fälle Ungehorsam bedeuten. An diesem Kanon also: bin ich wie einseitig, wie vorzugsweise immer in der und der Richtung letztlich eben doch ganz dabei, ganz bei der Sache? Oder umgekehrt gefragt: Ist die Sache eine solche, bei der ich als der, der ich bin, grundsätzlich ganz dabei sein kann, darf, muss? An diesem Kanon ist unser Tun in dieser Hinsicht vor Allem zu messen. Wobei es also keine Bedeutung hat, ob das, was ich durch göttliche Führung und Begabung bin, viel oder wenig ist, ob ich oder ob andere es für wertlos oder gar für gefährlich und schädlich halten. Das Gleichnis von den anvertrauten Talenten greift hier ein mit seiner Warnung vor dem Verscharren des einen einzigen Talenten, das jener letzte Knecht empfangen. Ob uns viel oder wenig anvertraut ist, und was es auch sein möge, was uns vertraut ist (also inbegriffen auch die Anlagen und Möglichkeiten, die wir für weniger gute oder schlechte halten) einerlei: das bin nun einmal ich, das ist mir anvertraut und das eben d.h. ich wie ich bin, bin durch Gottes Gebot gefordert. Was wissen wir denn darüber, ob das, was uns geworden ist an unserem Ort, in jenem Koordinatensystem viel oder wenig ist, gut oder böse? Auch die scheinbar sonnenklarsten derartigen Wertungen sind menschliche, nicht göttliche, vorletzte und nicht letzte Wertungen. Gott wird sein Urteil schon sprechen, und dann vielleicht nach oben und unten ganz anders als wir selbst es tun würden, als unsere menschliche Umwelt es tut. Erste können. dann Letzte, und Letzte können. dann Erste sein, haben wir bereits früher festgestellt. Was von uns gefordert ist, ist nicht, dass wir Vieles, Schönes, Ausserordentliches herbeibringen, sondern dass wir bringen, was wir haben und sind, dass wir unseren wirklichen Bestand nicht verschleiern, weil er ja unser schöpfungsmässiger Bestand ist, dass wir grundsätzlich nichts von dem, was wir sind und haben, dem gerechten Urteil Gottes entziehen, dass wir in unserem Tun das, was wir sind, jedesmal ganz sind - nicht um der Ganzheit unseres Wesens und Werkes, sondern um der Ganzheit des Gebotes willen. Mehr wird nicht von den Knechten gefordert, als dass sie treu erfunden werden. Das aber wird von ihnen gefordert. Und Treue gegen das Gebot bedeutet dann Wahrheit gegen uns selbst. Das ist ja immer die Unwahrheit, die Lüge gegen uns selbst, dass wir uns Grosses oder Kleines, Gutes oder Böses, das nun einmal im Kreise unserer Möglichkeiten liegt, verschleiern, dass wir aus irgend welchen Gründen nicht zu dem stehen wollen, was wir nun einmal sind und haben. Und das ist die Untreue, der Ungehorsam gegen Gott, dass wir in dieser unvollständigen Wirklichkeit, die dann doch eine ganz andere, nicht unsere eigene ist, unter Fälschung der uns zukommenden Ortsbestimmung nun auch noch vor sein Angesicht



treten zu können meinen. Die Wahrheit gegen uns selbst besteht darin, dass wir uns getrauen, uns hüllenlos zu sehen. Und die Treue, der Gehorsam gegen Gott darin, dass wir eben so: hüllenlos auch vor Ihm uns einfinden, in dem Beruf, in dem Er uns geschaffen hat. Die zweite Frage: Entspricht unser Tun dem, dass es Gottes Gebot ist, das den ganzen Bestand unseres unter dem Gesichtspunkt der Führung und Begabung betrachteten Da-Seins und So-Seins in Anspruch nimmt? Gottes Gebot; d.h. aber das Gebot dessen, Der uns geschaffen, geführt und begabt hat bis auf diesen Tag, und Der doch letztlich auch allein den Ort unserer Wirklichkeit weiss, Dessen Gebot also jederzeit in einem sehr unerwarteten Verhältnis zu dem stehen kann, was wir für die Wirklichkeit unseres Berufes halten. Weil wir um diese Wirklichkeit doch eben nicht so wissen, wie Gott um sie weiss! Ist unser Tun ein aufgeschlossenes Tun d.h. ein solches, bei dem wir bereit sind, uns jederzeit auch über die uns bewussten Grenzen unserer Bestimmtheit hinauszuführen oder auch dahinter zurückdrängen zu lassen? Weil unser Bewusstsein davon durchaus nicht das letzte, sondern eben nur ein vorletztes menschliches Wort darüber sein kann? Oder sollte unser Tun ein solches von Menschen sein, die über ihr eigenes Geführt- und Begabtsein Kunde zu haben meinen, als ob sie sich selber geführt und begabt hätten, als wären sie mindestens wissend um sich selbst ihre eigenen Herren? Unser Tun wäre offenbar um so kritischer zu betrachten, je mehr es etwa im Guten oder im Bösen bestimmt sein sollte durch die Erwägung: So und das bin ich nun einmal, und mit diesem meinem Das-Sein und So-Sein muss nun auch Gott mit Seinem Gebot mir gegenüber rechnen, nach der geschichtlichen und nach der physiologisch-psychologischen Struktur meiner Existenz hat nun auch Gott sich zu richten, ultra posse nemo obligatur! Ich kann nicht mehr und nichts anderes leisten als ich eben bin und habe..Das kann selbstbewusst und fröhlich gemeint sein, wie etwa in dem Falle, den Ritschl, wenn er vom Berufe redete, im Kolleg als Paradigma anzuführen pflegte: er sei einmal neben einem hinter einem Schubkarren schwer keuchenden Arbeiter bergauf gegangen, und habe sich die ethische Frage vorgelegt, ob es nicht allenfalls sein Beruf sein könnte, diesem Mann ein wenig zu helfen. Worauf er sich aber alsbald zur Klarheit durchgerungen habe: Nein, denn mein Beruf ist meine theologische Professur, ein jeder hat aber in seinem Berufe zu bleiben, also habe ich mich an der Bewegung dieses Schubkarrens als in den Beruf dieses guten Mannes fallend nicht zu beteiligen. Dasselbe kann aber auch kläglich und demütig gemeint sein: Ich weiss mir nicht anders zu helfen, als dass ich mich zu diesem und diesem Stande der Dinge als zu dem für mich wirklichen bekenne und zu Gott sage: Lieber Gott, so bin ich dran, so musst Du mich nun auch haben, denn anders bin ich nicht zu haben! Das ultra posse nemo obligatur und das darauf begründete Handeln kann so oder so ebenfalls erlaubt, ja geboten sein. Aber man wird sich die Problematik, in der es stattfindet, dann nicht verhehlen dürfen. Man muss wissen, was man tut, wenn man so seine Grenzen verteidigt, und d.h. dann in diesem Fall das Koinzidieren des göttlichen Gebotenen mit dem, was wir können, behauptet. Eine Begrenztheit des göttlichen Gebotes durch das, was wir zu können meinen, gibt es jedenfalls nicht. Und könnte unser fröhliches und klägliches Verteidigen unserer Grenzen nicht immer auch diesen Sinn haben, dass wir uns herausnehmen,





Gott eine Grenze ziehen zu wollen? Müssen wir uns doch sagen, dass wir über unsere Grenzen durchaus nur zu wissen meinen. Gott, Der uns geschaffen hat, könnte sehr viel besser wissen, wie diese unsere Grenzen in Wirklichkeit laufen, und wenn nun Sein Gebot die von uns bloss gemeinten Grenzen verrückte, wenn Er uns nun, indem Er uns Sein Gebot gibt, authentischen Bescheid auch über unseren Beruf geben wollte, wenn Er uns sagte: Du bist und kannst viel weniger oder auch viel mehr als du meinst und dir zutraust, tu jetzt nur, was dir befohlen ist, du kannst, denn du sollst! - und nun wollten wir uns hartnäckig hinter unserem Meinen über unseren Beruf, über unser Können verschanzen, ja dann wäre unser Tun offenbar Ungehorsam. Diesen Sinn kann also das ultra posse nemo obligatur nicht haben, dass wir auf unser posse oder non posse Gott gegenüber gleichsam trotzten. Es kann ja sein, dass wir mit unserem Meinen das Richtige treffen, dass wir genau dahin gestellt sind, vor Gott, wo wir uns selbst innerhalb unserer Grenzen stehen sehen, und dass dann auch Sein Gebot nicht mehr und nicht weniger von uns will, als dass wir getreulichst daselbst stehen bleiben sollen. Es kann aber doch auch das andere sein, dass Gottes Gebot eine Erniedrigung oder eine Erhöhung gegenüber dem uns bekannten Stande der Dinge bedeutet u.zw. darum, weil eben ein ganz anderer Stand der Dinge als der uns bekannte der wahre ist. Und weil wir nie wissen können, ob nicht der zweite Fall zutrifft, weil das Bejahen des ersten Falles allzuleicht ein blosser Sophismus unseres Herzens sein, unser Nicht-Können ein Deckmantel unseres Nicht-Wollens sein könnte, darum muss jetzt der zweite Kanon auf alle Fälle lauten: unser Handeln muss in Bez. auf die Wirklichkeit unseres Berufes ein jederzeit und nach allen Seiten offenes Handeln sein, ein Handeln in der Bereitschaft, anders zu handeln, als dass wir jetzt auf Grund unserer Kenntnis unserer Möglichkeiten meinen, handeln zu dürfen und zu sollen. Es geht auch bei dieser zweiten Frage, wenn auch in etwas anderem Sinn, um die Treue gegen Gott und um die Wahrheit gegen uns selbst. Wahrheit gegen uns selbst heisst jetzt ehrliches Dastehen, dass wir das Letzte unserer Existenz und ihrer Bestimmtheit so wenig wissen, wie wir es in unserer Macht haben. Das heisst also noch nicht wahr sein gegen sich selbst, wenn man sich, und wäre es in der schonungslosesten Offenheit sagte: ja so bin ich nun einmal, und dazu stehe ich auch! sondern das hiesse wahr sein gegen sich selbst, wenn wir diesen Satz zu überbieten und zu kontrapunktieren uns getrauten durch den ganz ändern: Ja so finde ich mich zwar vor, dazu kann ich aber jeden Augenblick nur dann stehen, wenn Gottes Gebot mich in meinem Beruf bestätigt, wenn Er mir also sagt, dass Er dazu steht. Tut Er das nicht, ja dann kann ich auch nicht mehr dazu stehen, sondern muss anders werden und handeln, ich muss es, weil ich es dann, wenn Gott sich zu einem ändern als dem von mir vermeinten Sein bekennt, sicher auch kann, und weil es eben auch damit unerbittlich von mir gefordert ist. Diese Wahrheit gegen uns selbst ist dann eo ipso auch Treue gegen Gottes Gebot. Treue, Gehorsam gegen Gott heisst schutzlos, ungesichert, unverschanzt, unverbarriadiert vor Ihm stehen, bereit zu der Einsicht, dass unser wirklicher Ort ein anderer ist als der, den wir uns erträumt hatten, und ein wenig trotzig gegen Gott selbst behaupten zu können meinen. - Das sind die beiden Fragen, die in Bez. auf unsere Führung und Begabung die Kri-





terien unseres Tuns bilden.

7. Die siebente und letzte Bestimmtheit unserer Existenz ist so allgemein und scheinbar so binsenwahr wie die erste, dass wir Menschen sind. Wir sagen nur noch ganz wenig darüber, weil wir sonst nur ganz viel darüber sagen könnten. Sie besteht aber schlicht darin, dass es uns gesetzt ist, einmal zu sterben - danach aber das Gericht (Hebr.9,27). Sterben und Tod kann in der Bibel heissen: Vergänglichkeit, Phthora und ist dann der Fluch und die Strafe, die auf allem liegt, was Fleishh ist. Sterben und Tod kann aber auch heissen: Endlichkeit des Geschöpfes als sein Merkmal im Unterschied zu dem, der allein das Leben hat. Wir haben es hier mit der ersten dieser zwei Bedeutungen zu tun. Unser Leben und also auch unser Tun verläuft in jedem Augenblick innerhalb der Schranken und in der Bestimmtheit, dass wir sterben müssen, d.h. dass es ein Ende mit uns haben muss, und dass eben hinter diesem Ende das Gericht anbricht. Hinter diesem Ende, d.h. aber in schlechthiniger Ueberlegenheit, als ein kompetentes und mächtiges Gericht über unser Leben. Wir leben und handeln als die, die im Unterschied zu Gott sterben müssen - ob unser Handeln dem entspricht, dass es so mit ihm und mit uns selbst bestellt ist, das ist die Frage, die hier aufsteht. Wir handeln innerhalb der Todesgrenze, über die kein Handeln hinausreicht, sub specie mortis, unter dem Aspekt des Friedhofs, den wir zu überbieten nicht in der Lage sind. Nicht das Sterben ist das Gericht über unser Handeln - Gott ist nicht der Tod - aber das Sterben ist das letzte uns gegebene Kriterium unseres Handelns, der äusserste und gerade darum dringlichste Gesichtspunkt unserer Bereitung für das Gericht. Verantwortlich handeln - vielleicht geht uns erst hier die ganze Schwere des scheinbar so vagen Begriffs des verantwortlichen Handelns auf - verantwortlich handeln würde heissen, im Blick darauf handeln, dass der Augenblick, dem wir entgegengehen, unser letzter Augenblick sei, dass der Herr mit Seinem richtenden Gebot jetzt eben uns zum letzten Mal und endgültig begegnen könnte. Wann wüssten wir etwa darum, dass dies nicht der Fall sein werde? Wann wäre es uns also gestattet, es mit unserer Bereitung leichter zu nehmen, als indem wir unser Wollen in dieses Licht stellen? Ja und wenn wir es wüssten, dass unser Ende noch ferne ist - was wir doch nicht wissen - wäre das Sterben nicht heimlich doch da in unserem gegenwärtigen, sterblichen, vom Tode so oder so schon gezeichneten Leben, könnten wir uns anders verstehen denn als Sterbende, dürften wir uns dagegen wehren, dass dieses Kriterium in Kraft steht und mit ihm die Frage: ob denn unser Tun ein solches sei, das Sterbenden zukommt? Es könnte ja auch sein, dass wir offen oder heimlich leben zu können meinten wie die seligen Götter im Vergessen unserer Geschöpflichkeit, als ob wir eine Ewigkeit zur Verfügung hätten? Böse hiesse daneben, vergessend dass wir sterben müssen, gut aber wäre ein solches Handeln, bei dem die Endlichkeit unseres Lebens und die es umgebende Unendlichkeit Gottes bedacht wäre. Aber wie sollte es ein Vergessen, und wie sollte es hier ein genügendes Bedenken geben, so dass wir von gut und böse zu reden uns getrauen dürften. Wir können nur sagen, dass Berufensein auf dieser letzten Stufe heisst: im Schatten des Todes berufen sein. Hier und so begegnet uns Gottes Gebot. Es richtet sich an Sterbende. Hier und als solche haben wir ihm mit unserer nächsten Entscheidung zu antworten.



IX DIE ORDNUNG

Gottes Gebot bedeutet immer eine Regelung d.h. die Herstellung einer Stetigkeit meines Handelns. Es nimmt mich in Anspruch, und ich habe es zu hören, indem es mich verpflichtet d.h. indem es mich daran erinnert, dass mein Leben als mein Eigenleben, sowohl wie als mein Zusammensein mit anderm Leben, mit Allem was geschaffen ist, dem einen Schöpfer gehört und untergeben ist.

1. Was sollen wir tun? haben wir in Paragraphen 7 gefragt und: Was sollen wir tun? in Paragraphen 8. Wir verlegen nun den Schwerpunkt der Frage in den Begriff des Sollens. Wir fragen nun im engsten Sinn danach, was es bedeutet, dass Gottes Gebot uns angeht, was denn das ist, was es an uns heranträgt, in unser Denken und Wollen und Fühlen hineintragen will, damit unser Denken, Wollen und Fühlen sich danach richte, dadurch bestimmt werde. Viel anderes geht uns ja fortwährend auch an. Die Kräfte der uns umgebenden Natur (z.B. die Hitze des Sommers) gehen uns fortwährend sehr lebhaft an. Stimmen von Menschen, liebe und böse, ermutigende und beunruhigende, wissende und ratlose, ruhige und aufgeregte, berufene und unberufene gehen uns unablässig an. Und es gibt auch dämonische Stimmen in der Welt - wir werden später auch davon zu reden haben - die uns angehen. Welches ist die besondere Art, in der uns das Gebot Gottes angeht? Was will es von uns? Wir hörten in Paragraphen 7, dass sein Inhalt (Inhalt im Sinn von Material verstanden) das Leben ist: es geht auf alle Fälle um unsern Lebensakt, er ist auf alle Fälle das Substrat des Gesollten. Aber was ist nun das Gesollte unseres Lebensaktes als solches? Was macht ihn zum gesollten, zum unter das Gebot des Schöpfers gestellten Lebensakt? In welcher besondern Auszeichnung würde der dem Willen des Herrn des Lebens entsprechen? Was ist der Inhalt des Gebots, sofern unter Inhalt jetzt nicht das verstanden sein soll, worauf sich das Gebot bezieht, sondern die Beziehung des Gebotes als solche, die Formung jenes Materials durch das Gebot? Und wenn wir in Paragraphen 8 den Menschen als das Subjekt des schöpfungsmässigen Lebens, in seinem Berufensein zum Gebot Gottes ins Auge fassten, wenn wir uns klar machten, dass der Gebieter ja kein anderer ist als unser Schöpfer, dass also schon unsere eigenste Wirklichkeit eine Bestimmtheit für Gottes Gebot, gleichsam einen Spiegel des Gebotes bedeutet, dass schon unser Beruf in Korrelation steht zu dem an uns ergehenden Ruf, so ist nun offenbar doch auch dieser an uns ergehenden Ruf als solcher zu hören. Es ist zu fragen: wozu wir denn berufen sind? Es ist also der Mensch auch als Objekt des Gebotes des Lebens zu verstehen. Wir werden auch hier an die Grenzen der Ethik, also daran zu denken haben, dass wir





nicht in der Lage sind, dieses Uns Angehen des göttlichen Gebotes etwa zu vollziehen, also in irgend einer Hinsicht abschliessend und in concretissimo zu dekretieren: Das und das ist unter allen Umständen gesolltes, gebotenes Tun, durch das Gebot geformtes Leben, meine Wirklichkeit als Objekt des Gebotes des Lebens, Das sagt Gott, das sagt keine Ethik. Aber die Erinnerung, dass die Ethik das Gebot Gottes nicht aufstellen, sondern nur, in der Voraussetzung, dass es durch sich selbst aufgestellt ist und fort und fort aufgestellt wird, daraufhin weisen kann, diese Erinnerung darf uns auch hier nicht daran hindern, diesen Hinweis wirklich zu vollziehen. Haben wir das Gebot Gottes in Paragraphen 7 verstanden als Gebot des Lebens, in Paragraphen 8 als das uns gegebene Gebot, so haben wir es nun als Gebot zu verstehen, haben uns zu vergegenwärtigen, dass die Offenbarung des Gebotes des Lebens ein durchaus nicht "irgendwie", sondern ein sehr charakteristisch bestimmtes, ein von andern sehr wohl zu unterscheidendes Ereignis ist, und haben zu verstehen, in was dieses Charakteristische und Unterschiedende bestehen möchte. - Wir gehen hier am einfachsten und sachgemässesten aus davon, dass wir es im Gebot Gottes mit Gott selbst, mit dem Schöpfer im Unterschied von aller materiellen oder spirituellen Wirklichkeit der geschaffenen Welt, also konkret vor allem: im Unterschied von uns selbst zu tun haben. Wir haben es zu tun mit einem Willen, der unserm Willen begegnet mit der Forderung, dass unser Wille sich vor ihm beuge, ihm untergeben sei, ihm konform werde. Diese Forderung besteht darum zu Recht und tritt darum gebieterisch an uns heran, weil er der Wille des Schöpfers, unser Wille aber der Wille des Geschöpfes ist, das ohne den Schöpfer nicht nur nicht geworden wäre, sondern auch keinen Augenblick Bestand hätte. Darum fordert sie nichts Unerhörtes oder Ungebührliches. aber auch nichts in sich Unmögliches. Sie fordert einfach, dass das Geschöpf sei, was es ist, nämlich eben Geschöpf. Unsere geschöpfliche Freiheit ist die uns vom Schöpfer gegebene und damit wesentlich zur Konformität mit Seiner göttlichen Freiheit bestimmte Freiheit. Eine andere Freiheit, ein Eigenwillen des Geschöpfes im Gegensatz zu seinem Schöpfer bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Verleugnung seiner eigenen Wirklichkeit, sie ist eo ipso nicht etwa als Gebrauch, sondern nur als unbegreiflicher Missbrauch der Freiheit zu verstehen. Rechnen wir mit einer solchen andern Freiheit, so müssen wir wissen, dass wir damit das in sich Unmögliche, das Mysterium iniquitatis als Wirklichkeit bekennen. Im Gehorsam gegen den Schöpfer ist das Geschöpf, was es ist. Die Forderung des Schöpfergebotes kann also sachlich nichts anderes sein als die Forderung des eigensten Wesens des Geschöpfes. Das ist der berechtigte Sinn des alten Begriffs der lex naturae und des modernen Begriffs der Autonomie des Sittengesetzes. Beide Begriffe sagen: Gott fordert nichts anderes als was durch das Wesen der von Gott geschaffenen Kreatur gefordert ist. Daraus folgt nun aber mit Notwendigkeit, was man daraus gefolgert hat, dass das Ereignis der Offenbarung des Gebotes darin bestehe, dass das Geschöpf die Forderung des Schöpfers an sich selbst zu richten in der Lage sei. Daraus, dass das Gesetz Gottes in der Tat kein anderes ist als das eigene Gesetz der von Ihm geschaffenen Natur, folgt keineswegs, dass die Natur selbst zum Gesetzgeber erhoben sei. Und daraus, dass das Sittengesetz das Gesetz unseres eigenen Wesens ist, folgt keineswegs, dass





es in unserer Macht stünde, es zu erkennen und aufzurichten. Das alles könnte offenbar nur dann behauptet werden, wenn man das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf d.h. den qualitativen, unendlichen und unumkehrbaren Unterschied zwischen beiden mit dem deistischen Mythos auf den Eintritt des Geschöpfes in die Wirklichkeit, also auf einen in irgend welcher Ferne liegenden Schöpfungsakt beschränken, seine Aktualität aber d.g. die unaufgehobene Bestimmtheit dieses Verhältnisses durch die Bedingungen des Schöpfungsaktes in Abrede stellen wollte. Man müsste dann das Geschöpf als eine vom Schöpfer nicht nur unterschiedene, sondern ihm gegenüber auch selbständige Wirklichkeit verstehen, den Schöpfer aber nur noch als den gewesenen Schöpfer, aktuell dagegen nur noch als den Beziehungspunkt der selbständigen Wirklichkeit des Geschöpfes, den metaphysischen Oberbegriff, unter dem es diese seine eigene Wirklichkeit versteht. Erkenntnis des Willens Gottes wäre dann nur die Erkenntnis des wohlverstandenen eigenen Willens, und es wäre dann die Gehorsamsforderung, mit der uns der göttliche Wille entgegentritt, nur als Symbol der Tatsache zu verstehen, dass das Geschöpf in seiner eigenen Wirklichkeit, um seiner selbst willen und auf Grund seiner eigenen Vollmacht sich selber sagt, was Gott will. Dieser deistische Mythos von der unaktuell gewordenen Schöpfungsordnung des Verhältnisses von Gott und Mensch und von der Uebertragung des Schöpferwillens an das Geschöpf ist nun aber nichts anderes als die Theorie zu der Praxis des Ungehorsams und letztlich der Gottesleugnung. Die Theorie lautet: "Nehmt die Gottheit auf in euren Willen und sie steigt von ihrem Himmelstron". Diese Theorie ist darum ein Mythos, der grosse anthropologische Mythos, der Mythos des Abfalls und Aufruhrs, die grosse Lüge, weil die in unsern Willen aufgenommene Gottheit nicht mehr die Gottheit, nicht mehr der Schöpfer ist. Finitum capax infiniti heisst auch in dieser Hinsicht: es gibt keinen Gott, weil wir selber Gott sind. Aber auch wenn man diese letzte Konsequenz kurzsichtigerweise bestreiten wollte, so wird man sich doch zeigen lassen müssen, dass die Forderung, die wir an uns selbst richten, als solche jedenfalls nicht die Forderung Gottes und der Gehorsam, den wir dieser von uns selbst aufgerichteten Forderung schenken, jedenfalls nicht Gehorsam gegen Gott ist. Indem ich mich selbst als Gesetzgeber verstehe, meine ich ja, wenn ich von mir selbst rede, ausdrücklich oder stillschweigend doch nur mein geistiges von der Natur unterschiedenes Ich, die Einheit der transzendentalen Apperzeption oder dgl. im Gegensatz zu der sichtbaren raumzeitlichen physiologisch-psychologischen Gegebenheit meines Ich. Ein Gott, der in diesem Gegensatz des Geistes und der Natur, des Idealen und Realen, des Unsichtbaren und Sichtbaren steht, ein Gott, der wohl ein Gott des Himmels, aber nicht der Erde zu sein scheint, mag eine richtig beobachtete anthropologische Wirklichkeit sein - er könnte freilich auch ein Dämon sein, er ist aber nicht Gott, wenn anders Gott Aseität d.h. Herrschaft über Alles zukommt. Ferner: indem ich mich, sei es denn ohne ausdrückliche Gottesleugnung, als Selbstgesetzgeber, als von Gott beauftragter Gesetzgeber zwischen Gott und mich selbst bzw. mein niedereres Ich hineinschiebe, kann ich offenbar Seine Forderung nur noch dialektisch als Seine Forderung, kraft derselben Dialektik aber auch als meine eigene verstehen, kann ich auch meinen Gehorsam gegen sie nur von der einen Seite als Gehorsam gegen Gott, sondern muss ihn von der andern



Seite ebenso als Gehorsam gegen mich selbst begreifen. Ein Gott, der sich in diesem vom ganzen Idealismus und am begeistertsten von den idealistischen Theologen angenommenen dialektischen Verhältnis zu mir befindet, unter dem ich jederzeit, "zur Abwechslung" wie etwa Ritschl zu sagen pflegte, mich selbst verstehen kann, ein Gott, der Seine Würde in dieser angenehmen Weise mit mir teilt, ein solcher Gott ist eben nicht Gott. Wiederum ein vielleicht unentbehrlicher anthropologischer Hilfsbegriff vielleicht, dessen Verwechslung mit dem Gottesbegriff man aber unterwegen lassen sein sollte. Und ferner: ein Gott, der wohl einmal Schöpfer aus dem Nichts und also Alleingesetzgeber gewesen ist, nun aber offenbar ein blosser Zuschauer einerseits und Blick- und Beziehungspunkt andererseits einer sich selbst genügenden geschöpflichen Wirklichkeit geworden ist, ein solcher Gott ist eben ein typisch gewesener, ehemaliger, emeritierter Gott, es hat keinen Sinn mehr, ihn als Gott vor einem zum Verständnis unserer eigenen Wirklichkeit unentbehrlichen "Als ob" auszuzeichnen und unter dem Titel der sog. Religion ein besonderes Verhältnis zu ihm zu unterhalten. Es wird einer idealistischen Theologie nicht so bald gelingen, den Nachweis zu führen, inwiefern der Gottesbegriff als solcher nicht ein fünftes Rad am Wagen ist, ohne das man im Grunde wirklich besser fahren würde. Steigt die Gottheit von ihrem Himmelstron, indem wir sie in unsern Willen aufnehmen, ist finitum capax infiniti - ist es dann etwas anderes als eine Frage des Taktes und Geschmackes, ob man es nicht geradezu heraussagen will, dass Gott als Gott Seinen Geist aufgegeben hat? Aber wir gingen ja aus von dem Satz, dass die Forderung des göttlichen Gebotes in der Tat die Forderung des eigensten Wesens des Geschöpfes ist: die Forderung des göttlichen, also des von Gott gegebenen und offenbarten Gebotes präzisieren wir nun und sagen gegen den deistischen Mythos und die auf ihn sich gründende Ethik als Letztes das, dass sie die Aufhebung auch der particula veri, auf die sie sich gründet, bedeutet: denn mit jener Beseitigung Gottes als des Alleingesetzgebers und mit jener Erhöhung des Menschen zu seinem Stellvertreter ist offenbar nicht mehr und nicht weniger geschehen, als dass die Forderung des einen wahren Gottes überhört und damit, eben damit auch die Forderung des eigensten Wesens des Menschen überhört, das Anliegen der Humanität also keineswegs gewahrt, sondern fallen gelassen wird. Jetzt, jetzt, indem das Geschöpf die Würde des Schöpfers an sich reisst, verliert es, indem es das Gehör verliert für Sein Gebot, seine Würde als Geschöpf, verleugnet es seine eigene Wirklichkeit. Geschöpfliche Würde, Menschenwürde besteht ja gerade in der Freiheit, der einzig möglichen geschöpflichen Freiheit, die nicht geschöpflichen Eigenwillen im Gegensatz zum Schöpfer bedeutet - auch nicht unter dem Titel, dass es die Gottheit in seinen Willen aufgenommen habe, und finitum sei capax infiniti, am allerwenigsten unter diesem Titel, werden wir nun sagen - sondern Anerkennung dessen, dass unser Leben Gott gehört, und also Unterordnung unseres Eigenwillens als eines heute wie am Schöpfungstag in keiner selbständigen Wirklichkeit beruhenden unter den Willen eben des Schöpfers. Also: wir haben es im Gebot mit dem Willen des Schöpfers und gerade nicht mit unserem eigenen Willen zu tun, und dieser Wille des Schöpfers will unsere Unterordnung. Als den Willen des Schöpfers haben wir ihn als guten Willen zu verstehen. Denn was soll es im Umkreis der geschaffenen Wirklich-





keit für ein Mass des Guten geben, als eben den Schöpfer, durch den allein alles Wirkliche wirklich ist. Gemessen an seiner Wirklichkeit, ist die geschaffene Wirklichkeit gut oder nicht gut: gut offenbar in der Konformität mit ihm, nicht gut offenbar in jener unbegreiflichen oder nur als Mysterium iniquitatis begreiflichen Nicht-Konformität. Und wenn nun diese geschaffene Wirklichkeit geschöpfliche Freiheit, geschöpflicher Wille ist, so will der Schöpfer offenbar darin ihr eigenes Gutes, dass Er ihre Unterordnung will. Dass Er ihr Herr sei, dass Er also in der Freiheit unseres geschöpflichen Willens als der Herr anerkannt werde, das ist es, was uns gut ist, und darin ist unser Wille guter, in sich selbst guter Wille, dass er diese Unterordnung leistet. Das will das Gebot von uns. Und eben darum wird das Gebot im ganzen alten Testament keineswegs beseufzt, sondern als Gnade und Wohltat gepriesen. Es will im tiefsten Sinne verstanden, nichts anderes von uns als unser eigenes Bestes. Aber als Gottes Gebot will es verstanden sein, wenn es in dieser Bedeutung verstanden werden soll. Eben indem wir diese einfache Unterstreichung vollziehen: Gottes Gebot, ist nun aber über den Charakter und Inhalt des Gebotes das Entscheidende bereits gesagt. "Unterordnung unseres Willens unter den Willen Gottes", so allgemein und formal dieser Begriff zu sein scheint, er sagt uns in Wirklichkeit alles, wonach wir in diesem Zusammenhang fragen. Ein Gott untergeordneter Wille ist offenbar erstens ein solcher Wille, der unter einer Notwendigkeit steht. Nur Gott ist notwendig, ist in sich selbst begründet und keiner weiteren Bedingung unterworfen. Nur in der Unterordnung unter Seinen Willen gibt es also einengeschöpflichen Willen, der gewiss nicht selber Notwendigkeit hätte, wohl aber unter Notwendigkeit stünde. Alles andere, dem wir uns auch unterordnen können, ist nicht notwendig, so gewiss es nur Geschöpf, vielleicht geistiges Geschöpf, aber Geschöpf ist. Dem Schicksal kann man, wie wir bereits feststellten, trotzen. Naturgewalten kann man, wenn sonst nichts hilft, wenigstens unerschrockenen Geistes widerstehen, dass es keine geistige Gewalt gibt, der wir uns nicht entziehen können, braucht nicht gesagt zu werden, mit menschlichem Willen konkurriert unser Wille offenbar auch und gerade, indem er sich ihm vielleicht unterwirft. Immer ist unser Wollen, wenn es nicht Gott untersteht, nicht notwendig bestimmtes, letztlich unbestimmtes, keinem Gebot unterworfenen Wollen. Wirkliches Gebot ist nur Gottes Gebot, indem es als solches auch den letzten Schlupfwinkel einer nicht notwendigen, nicht unbedingten und also gar nicht wirklichen Bestimmtheit unseres Willens aufhebt, indem es ihm in seiner ganzen geschöpflichen Zufälligkeit die Richtung auf das Notwendige gibt. Ein Gott untergeordneter Wille ist zweitens ein einheitlicher bestimmter Wille. Wieder kann unter allem, was uns bestimmen kann, nur von Gott gesagt werden, dass Er das Eine, der Eine ist, und unter allen möglichen Bestimmungen unseres Willens nur von der von Ihm ausgehenden, dass sie eine einheitliche und unzweideutige sei. Wo wir sonst hinblicken mögen, die Grössen der geschaffenen Welt, die in ihrer Weise auch gebieterisch an uns herantreten, sind einerseits zusammengesetzte Grössen, andererseits im Gegensatz zu andern stehende Grössen. Ihnen ermangelt zur wirklichen Einheit sowohl das Merkmal der Einfachheit wie das Merkmal der Einzigkeit. Einfach und einzig und darum Einer ist nur Gott. Sie nehmen wohl teil an der Einheit,





aber sie sind nicht das Eine. Und so kann denn auch das, was sie in ihrer Weise von uns wollen, nicht das sein, dass wir das Eine wollen, sondern aller anders als durch Gott bestimmte Wille ist ein solcher, der irgend etwas im Gegensatz zu allerlei anderm will, der aber auch in sich gebrochen und mannigfaltig ist, so gewiss man nur das Eine so wollen könnte, dass man nicht zugleich immer auch noch anderes wollte. Der Gott untergeordnete geschöpfliche Wille ist nun freilich auch noch etwa auf dies und das im Gegensatz zu diesem und jenem andern gerichtet, aber das ist seine Auszeichnung, dass er in dieser seiner geschöpflichen Uneinheitlichkeit eine einheitliche Bestimmung d.h. eine Richtung auf das Eine bekommt, ebenso wie er notwendig bestimmt ist. Und nun fassen wir Beides, die Notwendigkeit und die Einheit zusammen, indem wir sagen: ein Gott untergeordneter Wille ist ein durch die Ordnung bestimmter Wille. Die Ordnung, das Prinzip und die Wahrheit aller Ordnung in der Welt ist Gott ihr Schöpfer selbst und allein. Indem wir uns dem Willen Gottes beugen, beugen wir uns nicht unter eine Macht der Willkür, der Laune oder des Zufalls, sondern unter die Macht der Ordnung: eben weil Gott notwendig und Einer ist, weil alle andere Notwendigkeit und Einheit nur von Ihm geliehen und nur durch Ihn Notwendigkeit und Einheit ist, weil alle andere Macht in der Welt in Ihm ihre Ordnung hat. Wir reden von Ordnung da, wo die Wirklichkeit nicht nur gegeben ist, sondern als regelmässige Wirklichkeit in bestimmter Stetigkeit ihres Wirklichseins gegeben ist. Eben darum heisst: /sich unter eine Ordnung und Regel, in eine Reihe stellen. Und also sich Gott unterordnen: sich unter die Ordnung, die Regel stellen, in die Reihe, ausserhalb derer die Wirklichkeit weder Notwendigkeit noch Einheit hat und also keine Wirklichkeit ist. Wirkliche Unterordnung gibt es also nur als Unterordnung unter Gott. Wir stehen unter vielen Ordnungen. Ob sie Ordnung sind oder nicht, bloss scheinbar Ordnung, das fragt sich bei allen Ordnungen, die nicht unmittelbar die Ordnung, also letztlich Gott selbst oder das unmittelbare Zeugnis von Ihm sind. Dass wir uns, indem wir unter den vielen mittelbaren und unmittelbaren Ordnungen stehen - und wir können beide nicht überspringen - dass wir uns unter die Ordnung stellen, nein gestellt erkennen (jene sind ja Ordnungen, nur sofern sie von Gott selbst als solche bestätigt sind), dass wir in den nicht ursprünglichen, abgeleiteten Ordnungen unter der ursprünglichen eigentlichen Ordnung Gottes stehen, das ist es, was Gottes Wille will von unserm Willen. Mit diesem auf unseren Willen erhobenen Anspruch tritt Er uns gebieterisch entgegen. Indem Er sich unserem Wollen und Handeln gegenüber geltend macht, bedeutet Er dessen Regelung, die Herstellung einer Stetigkeit unseres Wollens und Handelns. Er entzieht uns eben der Willkür, der Laune, dem Zufall, die für die gottlos gesehene Kreatur bezeichnend wären. Er drückt unserem Wollen und Handeln den Stempel der Notwendigkeit und Einheitlichkeit auf, die Sein, Gottes eigenes Wesen ist. Er gibt ihm die Richtung, die Seiner eigenen Ordnung entspricht. Er gibt ihm das Vorzeichen Seiner Oberherrschaft und also des Gehorsams. Er gibt meinem Tun in diesem Augenblick einen Charakter, der nicht nur für diesen Augenblick Bedeutung hat, sondern grundsätzlich auch für den nächsten und für alle folgenden Augenblicke, einen Charakter, der nicht nur für mein gehorsames Tun bezeichnend ist, sondern grundsätzlich auch für das Tun jedes andern Menschen. /sich unterordnen:



Er gibt ihm also den Charakter des Allgemein-Gültigen. Er verpflichtet mich im Blick auf mein Tun, eben indem Er mich erinnert, dass ich nicht mir selbst gehöre, sondern Sein Geschöpf bin. Er lässt mich mein Tun verstehen als ein gerade um meiner eigenen Freiheit und Würde willen gebundenes Tun. Diese Gebundenheit ist es, was der Wille Gottes will von unserem Willen. Und die Offenbarung dieses Seines Willens ist eben das Gebot. Als das Gebot des Lebens verstehen wir es in diesem Zusammenhang. Indem unser Eigenleben und unser Zusammensein mit anderem Leben, unser Wille zum Leben und unsere Ehrfurcht vor dem fremden Leben nicht sich selbst überlassen, sondern Inhalt des göttlichen Gebotes sind, ist ihnen die Ordnung des Schöpfers des Lebens auferlegt. Nicht an sich damit, dass ich lebe, sondern indem ich in dieser Ordnung des Lebens lebe, lebe ich im Gehorsam gegen das Gebot des Lebens. Meine Handlung ist, als mein Lebensakt betrachtet, gut, sofern sie jenes Vorzeichen, jenen Stempel trägt, sofern sie jenen Charakter des Allgemeingültigen (des für diesen wie für den nächsten Augenblick, des für mich wie für andere Gültigen) besitzt, sofern ich verpflichtet, sofern ich gebunden handle. Der mich Bindende ist Gott, niemand und nichts sonst. Eben darin zeigt sich auch hier die Grenze der Ethik, dass wir keine Ordnungen mit absoluter Stringenz aufzeigen können, an die gebunden unser Tun auf alle Fälle gut, an die nicht gebunden es auf alle Fälle nicht gut wäre. Auch wenn wir in der Lage wären, in der wir nicht sind, eine vollständige Tafel der Ordnungen aufzustellen, unter denen wir stehen - wir wären darum doch nicht fähig, über Gut und Böse endgültige Worte zu sagen, denn die Ordnung fällt auch mit der Totalität der Ordnungen nicht zusammen. Sie haben ihre Kraft als wirkliche Ordnungen nicht durch sich selbst, sondern durch die Ordnung, durch den freien Spruch des Schöpfers. Er bindet uns wohl, aber Er ist nicht gebunden. Er ist immer nur an sich selbst gebunden. Und dem Gebot gehorchen, muss auf alle Fälle heissen: Ihm gehorchen. Der grosse Relativismus der Aufstellungen gerade einer theologischen Ethik darf sich und wird sich also auch hier nicht verleugnen. Wie könnte es anders sein, wo es um die Erkenntnis des absoluten Gebotes geht? Aber nun ist auch hier das anders zu sagen. Gott begegnet uns auf alle Fälle als der unsern Willen Bindende. Der Schöpfer ist auf alle Fälle der Gott der Ordnung. Es ist auf alle Fälle so, dass gutes Handeln notwendig und einheitlich bestimmtes Handeln ist. Wir können nicht eindeutig dieses Handeln als gebunden und also gut, und jenes als ungebunden und also böse bezeichnen. Wir können und müssen aber völlig eindeutig sagen, dass gebundenes Handeln gut, ungebundenes böse ist. Wir können und müssen ein weiteres Kriterium unseres Erkennens des Gebotes feststellen. Und zu dieser Erkenntnis ist nun ein Blick auf die bestehenden Ordnungen so wenig überflüssig oder irreführend, wie im vorigen Paragraphen der Blick auf die Bestimmtheiten unseres Berufes, obwohl wir auch dort davon ausgingen und immer wieder darauf zurückkamen, dass unser Beruf in concretissimo nur Gottes eigenes Wort sein kann. Wo immer wir unter Ordnungen stehen, wo unser Lebensakt beansprucht ist für eine gewisse Regelmässigkeit und Stetigkeit, wo wir ihn als gemessen zu erkennen haben an einem Allgemeingültigen, da kommt es jedenfalls in Frage, ob die betr. Ordnung nicht die Ordnung, ob die kreative und darum uneigentliche Notwendigkeit und Einheitlichkeit,





die sich unserem Handeln von irgendwoher aufdrängen will, nicht Repräsentant des gebietenden Gottes selbst sein möchte, da wir Besinnung darüber nötig<sup>haben</sup>, ob wir ihr nicht zu gehorchen haben um Gott nicht ungehorsam zu sein. Und nun ist doch noch mehr zu sagen. Wenn wir von bestehenden Ordnungen reden, so meinen wir nicht zufällig bestehende, unter diesen und diesen geschichtlichen Verhältnissen bestehende und mit ihnen stehende und fallende Ordnungen. Solche gibt es allerdings auch, und welches ihre ethische Relevanz ist, davon wird später besonders in unserem 3. Kapitel zu reden sein. Es gibt aber auch Schöpfungsordnungen, d.h. aber solche Ordnungen, die unmittelbar mit der Tatsache unseres Lebens selbst in Frage kommen und doch nicht nur in Frage kommen als Repräsentanten der Ordnung, als geschöpflicher Mastab und Erkenntnisgrund des Willens des Schöpfers, als Worte, an denen wir im Gehorsam gegen das Wort auf keinen Fall vorübergehen können, weil sie uns mit unserem Leben selbst auf die Lippen und ins Herz gelegt sind als unmittelbare Zeugnisse von dem Wort, als Worte, die in keiner geschichtlichen Lage anders lauten können, Urworte gleichsam, auf die sich alle geschichtlich gewordenen und gestalteten Ordnungen, aber auch alle ernsthaften Versuche diese abzuändern oder umzustürzen zurückbeziehen und berufen müssen als auf ihren wenigstens vorletzten Grund, Urworte, die das Wort Gottes selbst auf alle Fälle verkündigen, die also als Repräsentanten der Ordnung Gottes nicht nur in Frage kommen, sondern die das auf alle Fälle sind, die unter allen Umständen die einheitliche notwendige Bindung beschreiben, die unser Handeln zum guten Handeln macht, die man also im Gehorsam gegen Gottes Gebot nicht nicht respektieren kann. Freilich, indem wir das Gegebensein solcher Schöpfungsordnungen anerkennen, anerkennen wir zugleich, dass sie in concretissimo, in dem speziellen, direkten, eindeutigen Sinn, in dem sie dann mit Gottes Gebot gerade zusammenfallen, von uns nicht nachzusprechen, nicht aufzuweisen sind, sie so wenig wie Gottes Gebot selber. In unserm Mund, von uns wiederholt, in unserem Verständnis können sie jene unmittelbare, unbedingte eindeutige Gewalt nicht haben. Ja wir werden nicht einmal in der Lage sein, sie auch nur vollständig zu nennen und aufzuzählen. Wir können nur einige von ihnen nennen zur Erinnerung daran, dass es das gibt, zur Erinnerung daran, dass Gott wirklich schon als Schöpfer unseres Lebens nicht schweigt, sondern redet, dass wir gar nicht leben können ohne Seinen bindenden Anspruch zu begegnen. Aber eben um auf diesen Anspruch hinzuweisen können wir gar nicht anders, als nun wiederum auf einige der wichtigsten Relationen hinzuweisen, in denen dieser Anspruch Ereignis wird. Man widerlegt den Gedanken einer lex naturae so wenig damit, dass man auf die Unmöglichkeit sie streng zu erfassen und zu formulieren hinweist, wie man den Gedanken des Gebotes Gottes überhaupt damit widerlegt, dass wir die eindeutige absolut stringente Gegebenheit, in der es zweifellos immer wieder vorliegt, nicht aufweisen können. Wir bekennen uns also in aller Form zu der Relativität unserer Nennung und Umschreibung der Schöpfungsordnungen. Man könnte auch ganz andere Worte nennen als die, die wir nun nennen werden, oder man könnte diese auch ganz anders analysieren. Aber in dieser Relativität nennen und beschreiben wir diese Ordnungen, weil sie, ob so oder so benannt und beschreiben, bestehen, weil göttliche Ordnung uns nicht erst in den göttlichen Stiftungen wirklich entgegentritt, weil schon





unser Lebensakt als solcher gemessen ist: wie an seinem eigenen gottgegebenen Sinn (Paragraph 7), und wie an unserem gottgewollten Beruf (Paragraph 8), so auch an der gottgegebenen Ordnung. Wir konnten ja mit jenen paar Begriffen, in den wir den Willen zum Leben und die Ehrfurcht vor dem fremden Leben erläuterten, die Wirklichkeit des von Gott gebotenen Lebens auch nicht fassen und wiedergeben, und ebenso wenig unsern gottgewollten Beruf mit den paar Bestimmungen unseres Das-Seins und So-Seins. Wir konnten aber und wir können hier bestätigen, dass es da gibt: von Gott gebotenes Leben, göttlichen Beruf und nun also: gottgewollte Ordnung, und das alles von Hause aus und mit der Wirklichkeit unseres Geschaffenseins. In diesem Sinn will es verstanden sein, wenn wir nun im Einzelnen von Schöpfungsordnungen reden. Das Recht dazu, gerade diese zu nennen und gerade so von ihnen zu reden, kann wohl durch gewisse sachliche Rücksichten begründet werden. Es kann doch nicht ohne eine gewisse Zufälligkeit in Anspruch genommen werden, und die Wahrheit des Gesagten, also der Aufweis der göttlichen Ordnung unseres Lebens wird auf der ganzen Linie weniger in dem Gesagten, als in dem Gemeinten zu suchen sein. Und das Recht, es gerade so und nicht anders zu halten, wird also in letzter Linie nur für sich selber reden können, vorausgesetzt, dass es etwas für sich zu sagen habe.

2. Wir gehen nun in vier Kreisen vor. Es ist göttliche Ordnung, dass wir unsern Lebensakt überhaupt und als solchen auffassen und leben müssen als Arbeit. Es ist göttliche Ordnung, dass unser geschlechtliches Leben seinen Ort und seine Schranke und seine Erfüllung habe im Verhältnis der Ehe. Es ist göttliche Ordnung, dass unser Zusammenleben mit den andern Menschen seine Grundform habe im Leben der Familie. Und es ist göttliche Ordnung, dass alle sonstige Gemeinschaft unter uns Menschen sich vollziehe unter Leitung der beiden unzertrennlichen Grundsätze der Gleichheit und der Führung.

1. Wir versuchen es, eine erste Schöpfungsordnung zu fassen mit dem Begriff der Arbeit. Ich könnte, wenn der Begriff nicht so belastet wäre, ebenso gut auch Kultur sagen. Das Problem der Kultur ist es jedenfalls, von dem wir hier zu reden haben. Uns ist mit unserer geschöpflichen Existenz als Menschen auf alle Fälle eine Aufgabe gestellt, und es ist Ordnung, Schöpfungsordnung, dass wir uns in der Bearbeitung dieser Aufgabe betätigen. Die Aufgabe ist damit gestellt, dass wir als Menschen existieren, d.h. wie wir uns erinnern: in dem rätselhaften Dualismus von Seele und Leib, von Geist und Natur, von Subjekt und Objekt, von innerer und äusserer Wirklichkeit. Humanität ist nicht nur Beruf, sondern auch Ruf. Beruf und Ruf stehen sich unmittelbar gegenüber. Humanität als an uns ergehender Ruf ist Aufruf zur Einheit, zur Synthese. Er scheucht uns in gleicher Weise auf aus einer bloss somatischen Existenz, einem bloss natürlichen Leben, einem bloss gegenständlichen Dasein, aus einer blossen Aeusserlichkeit, wie aus einer bloss seelischen, geistigen Existenz, aus der blossen Subjektivität, aus einer abgesonderten, abstrakten Innerlichkeit. Weder das Eine noch das andere soll offenbar unser Leben sein, sondern unser Leben soll, um Menschenleben zu sein, gelebt werden in der Einheit, in der Ganzheit, die erst den Menschen zum Menschen macht im Unterschied zum Engel oben und zum Tier unten. Es soll. Dieses



Soll ist die Idee der Kultur, die Aufgabe der Kultur. Wer von der Kultur als von einer gegebenen vorfindlichen Wirklichkeit redet, der weiss wenig von ihr. Wo und wann wüssten wir anders von ihr, als indem wir sie entbehrten und suchten, wo und wann anders als in der Arbeit an der Aufgabe, im Blick auf die Idee der Kultur. Das Tier arbeitet nicht, und der Engel arbeitet auch nicht. Eine Aufgabe scheint das Leben für sie nicht zu bedeuten, eine Idee nicht zu haben. Wohl aber, wie es auch mit jenen stehe, für uns. Wir können unsern, den menschlichen Lebensakt nicht anders ausführen als in irgend einem positiven oder negativen Verhältnis zu jener Aufgabe und Idee. Und immer und überall ist unser Lebensakt an jenem Verhältnis gemessen. Als Mensch leben heisst für den Pfahlbauer wie für uns Gestaltung der Natur durch den Geist und Erfüllung des Geistes mit Natur, Objektivierung des Subjekts und Subjektivierung des Objekts, Erscheinung des Innern im Aeussern und Verwesentlichung des Aeussern durch das Innere, Beseelung des Leiblichen und Verleiblichung der Seele. In dieser Bewegung hin und her, von oben nach unten und von unten nach oben (und beides ist gleich unentbehrlich) leben wir. Das Alles heisst nun aber Arbeit. Die menschliche Arbeit charakterisiert sich dadurch als Lebensakt - als geformter, geregelter, geordneter Lebensakt, aber als Lebensakt - dass sie nie und nirgends nur um ihrer selbst willen getan wird, dass sie immer irgendwie auch der einfachen Erhaltung, Sicherung und Fortsetzung des Lebens des betr. Arbeiters dient. Der Begriff der Kultur müsste vor der groben Verwechslung, als bedeute Kultur eine Art Vergottung des Menschen, schon dadurch geschützt sein, dass sich ja bei keiner grossen oder kleinen Kulturtat abstrahieren lässt von der ehrlichen materiellen Grundlage, ohne die menschliches Tun nun einmal nicht menschliches Tun wäre. Es gilt vom Ackerbauer, wie vom Lehrer oder Pfarrer, von der Fabrikarbeiterin ebenso wie von der Filmdiva, vom kleinbürgerlichen Krämer ebenso wie vom Gewerkschaftssekretär oder von der Krankenschwester: alle diese menschlichen Individuen tun das, was sie tun, ungeachtet der besonderen Führung und Begabung, kraft welcher sie gerade das tun, und ungeachtet der besondern Freudigkeit, mit der sie gerade das tun, doch wirklich auch, um leben zu können und weil sie leben wollen. Sie haben in diesem ihrem Tun ihre "Lebenstätigkeit" gefunden, was nun doch nicht bloss heisst, dass sie ihr Leben zur Ausübung dieser Tätigkeit für geeignet fanden und dass sie ihr Leben dieser Tätigkeit widmen, hingeben und opfern, sondern doch auch das etwas Nüchternere, aber nicht weniger Wahre - das heftige Interesse an Besoldungsfragen, dem man in Lehrer- und Pfarrerzeitungen wahrlich nicht seltener begegnet als in irgend einem Gewerkschaftsblatt ist des Zeuge - dass sie durch Ausübung dieser Tätigkeit ihr Leben fristen, sich einen Platz am Tisch des Lebens zu gewinnen gesonnen sind, wobei man unter Leben ja im Sinn unseres Paragraphen 7 nicht bloss die primitiven, sondern auch die höheren Geltungs- und Machttriebe unseres Lebens verstehen mag. "Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen". Ja: und wer arbeitet, der zeigt damit, dass er u.a. jedenfalls auch essen und nicht nur essen möchte. Und das ist im tiefsten Sinn wirklich "in der Ordnung" so. Unsere Zeit ist darin vielleicht doch nur ehrlicher als manche frühere Zeiten, dass sie das auf allen Gebieten ohne allzuviel unnütze Scham offen ausspricht. Sie müsste vielleicht, um noch ehr-





licher dazustehen, noch seltener tun als ob es sich anders verhielte, um dann vor der Ideologie der Arbeit und der Kultur noch geschützter zu sein, als sie es ist, geschützter vor dem Wahn der Gottähnlichkeit, der sich bei der Arbeit, je energischer sie geleistet wird, leicht einstellt, umso leichter in je höherem Sinn sie gegenseitige Durchdringung von Geist und Natur, Seele und Leiblichkeit zu bedeuten scheint, je vollendeter sie das Problem der Humanität zur Darstellung bringt. Was tun wir Sonderliches, wenn wir arbeiten? Was tut der Staatsmann, der Wissenschaftler, der Künstler Sonderliches neben dem ersten besten Handlanger? Wir wollen leben, darum arbeiten wir, darum tun wir nach geheimnisvoller Fügung - denn wir haben doch letztlich keine Macht darüber - der Eine Dieses, der andere Jenes, "du in deiner Ecke, ich in meiner hier". Es besteht kein Anlass, sich daran zu berauschen, dass wir arbeiten, und dass wir gerade an dieser oder dieser Aufgabe arbeiten. Denn es ist einfach in der Ordnung, dass wir arbeiten, Lebensordnung, der wir uns in bestmöglichem Verständnis unseres besondern Berufes eingeordnet haben an bestimmter Stelle. Gewiss ist Arbeit Gottesdienst. Aber eben damit sagen wir: Arbeit ist geordnete Betätigung unserer Geschöpflichkeit, geordneter Lebensakt des Menschen in bestimmten Gegensatz zum göttlichen Lebensakt. Es ist ein sentimentales Missverständnis des Wortes vom Ruhen Gottes am siebenten Tage, wenn man sagt, auch Gott arbeite, und es gehört zu den vielen Zweideutigkeiten der katholischen Kirche, wenn man dort gegenwärtig dabei ist, ein neues Kirchenfest zu Ehren "Christi des Arbeiters" einzuführen. Nicht das gibt unserer Arbeit ihre eigentümliche Weihe, dass sie ein Schaffen bedeutet wie das göttliche Schaffen, dass es wohl gar in Kontinuität zu diesem stünde, wohl aber gerade das, dass es ein ganz und gar menschliches Schaffen, dass es die notwendige Form unseres menschlichen Lebensaktes ist. Dass sie geordneter Lebensakt, geordnete Beschäftigung unserer Geschöpflichkeit ist, das ist die Weihe der Arbeit, das schützt sie, das schützt dann aber auch jede "ehrliche" Arbeit vor Missachtung. Erhaltung, Sicherung, Fortsetzung des Lebens fordert, dass der Mensch arbeite, dass er sich an irgend einer Stelle in das grosse System der Zwecke einfüge, in dem jene Durchdringung von Geist und Natur unter den verschiedensten geschichtlichen Bedingungen immer wieder versucht wird. Der Mensch kann seinem nächsten Zweck nicht dienen: seinem Lebenszweck, ohne zugleich und eben damit dem scheinbar, aber doch nur scheinbar, entferntesten Zweck, dem Zweck des Menschen überhaupt zu dienen. Er kann nicht einfach wachsen wie die Pflanze, oder weiden wie das Tier, sondern sein Leben ist in Anspruch genommen für eine Aufgabe, die im Verhältnis zu der menschlichen Aufgabe immer nur eine Teilaufgabe sein kann, die aber für ihn dennoch die menschliche Aufgabe überhaupt ist, deren Teilhaftigkeit ihn zur Ehrfurcht vor jeder fremden Lebensarbeit veranlassen wird, die aber auch der seinigen gegenüber jeder andern Lebensarbeit die ihr eigentümliche Würde gibt. Jede wirkliche menschliche Arbeit betätigt ja die spezifisch menschliche Geschöpflichkeit, ist ein Ringen um die Synthese der Gegensätze, der zwei Welten, in denen der Mensch zugleich Bürger ist, und ist damit ein Zeugnis für die Oberhoheit des Schöpfers über die eine Welt, über Himmel und Erde. Diese Würde seiner Arbeit kann niemand sich nehmen, sie kann aber auch niemandem genommen werden. Sie ist die Würde der Ordnung, unter





der wir stehen, die Würde des Aufrufes, der an uns ergoht, indem wir als Menschen leben, die Würde Dessen, Der den Menschen so, in dieser Dualität und im Ausblick auf seine eigene Einheit geschaffen hat. - Ist nun unser Lebensakt ein durch Arbeit geordneter Lebensakt? Wird das Gebot Gottes uns auch in diesem Sinn wachend finden, dass es uns bei der Arbeit findet? Das ist die ethische Frage, die durch das Bestehen dieser Ordnung aufgeworfen wird, und um sie konkreter zu spezifizieren, so werden wir den Begriff der Arbeit noch etwas näher bestimmen müssen.

a) Von Arbeit, von wirklicher Arbeit im Sinn der göttlichen Schöpfungsordnung reden wir überall da, wo das Tun des Menschen durch einen bestimmten Kulturzweck charakterisiert, auf diesen Kulturzweck hin gespannt, durch das Wollen dieses Kulturzweckes diszipliniert ist. Kulturzweck sage ich, denn es könnte auch andere Zwecke geben, die mit Kultur, mit der humanen Aufgabe nichts zu tun haben. Wir reden nachher davon. Zunächst beachten wir, dass wirkliche Arbeit ein durch seinen Zweck bestimmtes Tun ist. Diese ihre Bestimmtheit ist die ihr eigentümliche Sachlichkeit. Es hat das Tun des Arztes sowohl wie das des Handwerkes wie das des Politikers oder Heerführers, aber auch das des Theologen, wenn es wirkliche Arbeit ist, eine solche eigentümliche Sachlichkeit, die zu verschiedenen Zeiten auf verschiedenen Kulturstufen und auch bei verschiedenen Individuen in concreto sehr Verschiedenes bedeuten kann, die aber immer als die Spielregel dieses Tuns den Willen des arbeitenden Menschen in Anspruch nimmt, seine Hingabe und seine Unterordnung verlangt, wenn er wirklich und nicht bloss zum Schein arbeiten will. Wer die hier geltende Spielregel, mag sie in concretissimo noch so individuell bestimmt sein, verletzt, wer überhaupt keine solche kennen will oder sie verwechselt mit der aus einem andern Zweck sich ergebenden, wer also unsachlich arbeitet, der ist eben ein Dilettant oder Pfuscher, d.h. er arbeitet überhaupt nicht, und wenn er noch so tätig wäre. Die Frage, ob unser Lebensakt durch Arbeit geordnet ist, ist also zunächst dahin zu präzisieren, ob wir wissen, was wir tun, um dann auch zu tun, was wir wissen. Arbeiten heisst auf alle Fälle seine Sache, gemessen an ihrem besonderen Zweck recht machen. Unter allen Umständen nicht als Pfuscherarbeit, sondern nur als sachlich getane Arbeit nimmt sie Teil an der Sache des Menschen, am Kulturzweck überhaupt, den zu wollen uns mit unserer Erschaffung aufgegeben ist, Wir werden bei diesem Gesichtspunkt nicht stehen bleiben können, aber er gilt: Jede sachlich getane Arbeit hat, welches auch ihr Gegenstand sei, das Vorurteil für sich, dass hier wirkliche Arbeit, Gehorsam gegen Gottes Gebot vorliegen möchte und umgekehrt. Ich habe einmal unmittelbar hintereinander an einem Samstag-Abend eine in ihrer Weise in allen Teilen einfache vollkommene Variété-Vorstellung und am Sonntag-Morgen eine miserable Predigt gehört, und konnte dem Eindruck nicht widerstehen, dass hier die gottgewollte Sache des Menschen an der Stätte des sehr weltlichen Vergnügens besser besorgt worden sei, als an der Stätte der Andacht. Es rächt sich eben, wenn man meint, die theologische und die kirchliche Aufgabe fielen nicht durchaus auch unter den Begriff der Kulturarbeit, hätten also nicht auch ihre eigentümliche Zweckbestimmtheit und Sachlichkeit, sondern im Blick auf den Heiligen Geist dürfe und könne man es sich hier ersparen, seine Sache im gleichen bescheidenen, aber



bestimmten Sinn recht zu machen, wie es für die Kinder dieser Welt weithin - und das ist das Verheissungsvolle ihres weltlichen Tuns - selbstverständlich ist. Ist es klar, dass sich die Grenze zwischen sachlicher und dilettantischer Art nicht auf eine allgemeine Formel bringen lässt, dass es sich daheim im Blick auf andere, wie auf uns selbst, letztlich immer nur um höchste Wahrscheinlichkeiten handeln kann, so ist es doch ebenso klar, dass diese Grenze in jedem Augenblick unseres Tuns gezogen und mit ihr die Frage gestellt ist, nicht nur als technische, sondern durchaus als ethische Frage, ob wir brauchbare oder unnütze Knechte sind. Wir sind bei der Sache oder wir bummeln. Tertium non datur. Und Gott weiss wohl, ob wir bei der Sache sind oder bummeln.

b) Wirkliche Arbeit, "ehrliche" Arbeit, wie wir vorhin beiläufig mit dem hier üblichen guten Ausdruck sagten, wird da getan, wo der Dienst an dem persönlichen Lebenszweck eine Beteiligung an der Sache des Menschen überhaupt, also einen Dienst an einem wirklichen Kulturzweck bedeutet. Wir können uns also nicht verhehlen, dass es mancherlei Arbeit geben möchte, die an sich wohl sachlich und fleissig getan wird, bei der es sich aber fragt, ob sie nicht im Blick auf ihren Gegenstand keine wirkliche, keine ehrliche Arbeit ist, darum nicht, weil sie als humanes Tun keinen Sinn hat. Ich hörte einmal einen Entfesselungskünstler nach getaner Arbeit, als es an das Einsammeln ging, sich auf das Schriftwort berufen, dass jeder Arbeiter seines Lohnes wert sei, gewiss mit hohem subjektivem Recht, weil er seine Sache gut gemacht hatte. Nun ja, aber man wird nicht leugnen wollen, dass es Künste gibt, die objektiv betrachtet, mit hoher Wahrscheinlichkeit als broullöse, weil inhumane Künste anzusprechen sind, aber auch ganze Berufe, gerade auf dem Gebiet der Vergnügungsindustrie, oder auf dem Gebiet des Zwischenhandels, vielleicht auch gewisse Beamtenkategorien, besonders in höheren Sphären, bei denen man fragen darf, ob es sich da nicht bei aller vielleicht zu anerkennenden subjektiven Sachlichkeit nicht objektiv um geschäftigen Müssiggang mehr als um ehrliche Arbeit handeln möchte. Ebenso wäre vielleicht von viel viel wissenschaftlicher Arbeit, die an Examina oder an die Herstellung Dissertationen und weiter überhaupt an literarische Produktion verwendet wird, zu sagen, dass da wohl sichtlich einer leben, es zu etwas bringen und zu diesem Zweck etwas unternehmen möchte, aber vielleicht doch vergessen haben dürfte, dass dieses Unternehmen, um Arbeit im Sinn von Gottes-Gehorsam zu sein, eine Leistung für die Sache der Kultur, eine Bemühung um die Sache des Menschen sein müsste. Es ergibt sich von da aus als zweite Spezifikation des ethischen Problems der Arbeit die Frage, die auch und gerade an den sehr sachlichen Arbeiter sich richtet: ob und inwiefern seine Hingabe an diese und diese Sache wirklich Hingabe an die Sache des Menschen, ob ihr besonderer Gegenstand in dieser Hinsicht sinnvoll, die aufgewandte Mühe lohnend sein möchte. Wobei die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Gegenstandes der Arbeit durchaus nicht etwa mit der nach seiner höhern oder geringern Geistigkeit zusammenfällt. Aug. Bebel hat einmal (Die Frau u. der Sozialismus cit. bei E.W. Mayer S. 247) geschrieben: "Richtig betrachtet ist ein Arbeiter, der Kloaken auspumpt, um die Menschheit vor gesundheitsgefährlichen Miasmen zu schützen, ein sehr nützliches Glied der Gesellschaft,





wohingegen ein Professor, der gefälschte Geschichte im Interesse der herrschenden Klassen lehrt oder ein Theologe, der mit übernatürlichen, transzendenten Lehren die Gehirne zu umnebeln sucht, äusserst schädliche Individuen sind". Bebel hat, sofern er hier als Ethiker in Anspruch zu nehmen ist, sicher recht, wenn er sagen will, dass Erste Letzte und Letzte Erste sein können, hinsichtlich der wirklichen Sinnhaftigkeit des Gegenstandes ihrer Arbeit. Er hat aber ebenso sicher unrecht, wenn er offenbar meinte, im Besitze eines Kriteriums zur Unterscheidung sinnvoller und sinnloser Gegenstände menschlicher Arbeit zu sein. Was die Ethik sagen kann, ist offenbar nur das, dass die ethische Frage in Bezug auf die Arbeit auch in dem Sinn gestellt ist, dass wirkliche Arbeit in einem positiven Verhältnis zum Kulturzweck stehen muss. Ob Gott uns bei der Arbeit findet, das entscheidet sich nicht nur daran, dass wir irgendwie fleissig und sachlich tätig sind, sondern auch daran, ob das was wir tun sich verstehen lässt als Arbeit an der Sache, die dem Menschen mit seiner Erschaffung als als Mensch aufgegeben ist, oder ob diese Sache nicht vielleicht bei noch so fleissigem und sachlichem Vollbringen unserer Sache nicht vielleicht verleugnet und verraten wird. Wobei die Gefragten und möglicherweise Angeklagten natürlich nicht nur und weithin sogar gar nicht in erster Linie die sind, die in diesem Sinn unehrliche Arbeit tun müssen, um leben zu können, sondern diejenigen, bzw. die ganze Gesellschaft, die einzelne ihrer Glieder oder gar ganze Kategorien von solchen in diese Notlage bringt und damit zeigt, dass es ihr, auch wenn sie in den meisten ihrer sonstigen Glieder in dieser Hinsicht saubere Finger behält, mit der Sache des Menschen offenbar selbst nur halber, d.h. dann aber gar nicht Ernst ist.

c) Wir dürfen nun aber den Begriff der Arbeit überhaupt nicht willkürlich beschränken. auf das, was auf dem Feld und im Haus und auf der Strasse, im Werkraum, im Bureau und in der Studierstube als reelle Arbeitsleistung taylormässig festzustellen ist. Die in die Erscheinung tretende Arbeit ist doch selbst wieder nur die sichtbare Seite der Arbeit, die von uns gefordert ist. Und wenn es offenkundig unzählige Arbeitsmöglichkeiten gibt, bei denen die innere seelische Seite der Arbeit auf ein Minimum zusammengeschwunden ist, so ist umgekehrt damit zu rechnen, dass es ebensoviele andere gibt, bei denen die äussere Seite dieses verschwindende Minimum bildet. Mit Arbeit in jenem ersten Sinn, pflegt doch für die meisten Menschen nur ein Drittel oder die Hälfte oder auch zwei Drittel ihrer Zeit ausgefüllt zu sein. Weiter: ein bis zwei Jahrzehnte am Anfang und u.U. ebensoviel am Ende unseres Lebens pflegen wieder bei den meisten Menschen zu verstreichen, ohne dass sie in jenem feststellbaren Sinn Arbeit leisten. Weiter haben wir wahrhaftig auch an die Kranken zu denken, die vielleicht für weite Strecken, vielleicht für ihr ganzes Leben an der Arbeit in jenem sichtbaren Sinn überhaupt nicht beteiligt sind. Und es ist ferner merkwürdiger - aber unbestreitbarer Weise so, dass gerade bei der Kulturarbeit im feinsten Sinne, etwa bei der Arbeit des Gelehrten, des Künstlers, des Dichters, die Grenze zwischen der Arbeit und dem, was der Handarbeiter zweifellos Müssiggang nennen würde, sehr schwer oder gar nicht zu ziehen<sup>ist</sup>. Das alles sind Warnungen vor allem Amerikanismus in der Auffassung des Begriffes Arbeit, Warnung a, die





wir hier nicht etwa zur Rechtfertigung der betreffenden Menschen, sondern dazu geltend machen, um darauf hinzuweisen, dass die Ordnung der Arbeit sich auf viel mehr erstreckt, als auf das, was als Arbeit ohne weiteres ersichtlich werden kann, dass wir an der Grenze dieser ersichtlichen Arbeit keineswegs etwa aus dieser Ordnung entlassen sind. Spiel, das nur Zeitvertreib sein sollte, - das ist eine Sache, die für Kinder und Erwachsene gilt. - ist auch als Spiel fragwürdig. Weiter: es wird durchaus wohlgetan sein, auch die Bewältigung scheinbar rein persönlicher, mit unserer Lebensaufgabe scheinbar in gar keiner Beziehung stehender Nöte und Schwierigkeiten in Form von einsamer "Besinnung" oder von gemeinsamen "Gesprächen" im Licht einer notwendig zu besorgenden Arbeit zu sehen. Und so ist die Sammlung oder u.U. auch Zerstreuung, die der Denker oder Künstler als Anlauf zu seinem Werk u.U. einfach nötig hat, sachlicherweise von dem Gesichtspunkt, dass sie eine vorbereitende Arbeit bedeuten können und sollen, auch nicht auszuschliessen, gerade damit nicht der falsche Schein entstehe, dass strenge und dauernde Arbeit nur von Einigen, aber nicht von Allen gefordert sei. Und so wird es wohlgetan sein, auch etwa einem hoffnungslos Lungenkranken nicht etwa zu sagen, dass er für die ihm verbleibenden Lebenszeit von der Arbeit ausgeschlossen sei, sondern dass er bei einer rechtschaffenen Auseinandersetzung mit seinem Schicksal, bei der es scheinbar nur auf gedulliges Leiden und gar nicht auf ein Tun ankommt, an der Sache des Menschen wahrhaftig auch beteiligt sei und einen Posten auszufüllen habe. Also die Frage: bist du bei der Arbeit? greift prinzipiell über dem Bereich dessen hinaus, was sich als ein Beitrag zu der Fülle der von der Gesellschaft zu bewältigenden Zweckproblemen unmittelbar anschaulich machen lässt. Dahinter steht alles das, was sich in das schöne Wort Jes. 53, 11 zusammenfassen lässt: "Darum dass seine Seele gearbeitet hat . . .". Wenn die Seele in ihrem unsichtbaren Bereich etwa gar nicht arbeiten wollte, da wäre die Frage am Platze, ob denn da etwa überhaupt gearbeitet wird, ob Arbeit da nicht trotz höchster Sachlichkeit, trotz höchster Güte des betr. Zweckes nicht ebenfalls als geschäftiger Müssiggang zu betrachten ist, eine Frage, die vielleicht manchem erst im Alter oder eben auf dem Krankenbette aufgegangen ist, die aber gestellt ist.

d) Die vierte notwendige Bestimmung des Begriffs der wirklichen Arbeit besteht darin, dass sie eine Grenze hat. Wir sahen schon unter c), wie diese Grenze sich in gewissen Arbeitsmöglichkeiten und Notwendigkeiten ankündigt, die auf den ersten Blick alles andere als Arbeit zu bedeuten, die äusserlich vielmehr das Bild der Ruhe zu bieten scheinen, obwohl sie zweifellos als Arbeit in Anspruch zu nehmen sind. Wir deuteten auf die innere Arbeit hin, die beständig auch getan sein will. Aber wir müssen nun noch einen entscheidenden Schritt weitergehen: wohl steht unser ganzes Leben unter der Ordnung der Arbeit. Aber das bedeutet durchaus nicht, dass unser ganzes Leben äusserlich oder wenigstens innerlich in Arbeit aufgehen müsse, um Gehorsam gegen diese Ordnung zu sein, dass es keine Zeit geben dürfe, deren Inhalt nicht Arbeit in irgend einem Sinn wäre. Im Gegenteil ist zu sagen: unser Leben darf nicht in Arbeit aufgehen, und solche wirklich arbeitslose Zeit muss es geben in unserem Leben. Es ist eine



der auffallendsten Merkmale der Theologie A. Ritschls, dass es in Konsequenz ihres Kampfes gegen die Metaphysik und gegen die Mystik eigentlich keinen Sonntag geben dürfte, sondern nur Weltanschauung und Sittlichkeit, d.h. aber bürgerlichen Alltag. Aber das ist eben wohl eine typisch modern-abendländische, aber darum doch eine in fataler Weise enteschatologisierte Anschauung der menschlichen Dinge. Die Bibel weiss von einem "Tage des Herrn", an dem Leben nicht arbeiten, in keinem Sinn arbeiten, sondern durchaus und streng Ruhen bedeutet, und es ist bedeutsam für den Sinn dieses Begriffs, dass er ebensowohl den jüngsten Tag als Grenze der Zeit des Menschen überhaupt wie den Sabbat als Grenze der sechs Arbeitstage der Woche bezeichnet, und dass er in der christlichen Gemeinde in Verbindung dieses zweifachen Sinnes als Tag der Auferstehung des Herrn gefeiert worden ist. Die Grenze der Arbeit ist also keine andere als die eschatologische Grenze, und wie die ordnungsmässige Arbeit selber und als solche ein zeitausfüllendes Tun ist, so auch ihre Grenze der Tag des Herrn eine nicht minder zeitausfüllende Ruhe. Durch solche Ruhe ist er, wenn unsere Arbeit ordnungsmässige Arbeit sein soll, zu feiern. Als aufgerichtetes Zeichen eben der eschatologischen Grenze, innerhalb derer es allein ordnungsmässige Arbeit gibt. Eben das Ende unserer Zeit und konkret: die Unterbrechung der Arbeitstage durch einen Tag der Nicht-Arbeit, durch einen Tag des Gedächtnisses der grossen Unterbrechung des menschlichen Alltags durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten - eben diese Unterbrechung der Arbeit durch die Ruhe unterscheidet die schöpfungsordnungsmässige menschliche Arbeit, unterscheidet also die echte Kulturarbeit von einem ins Unendliche strebenden unendlichen Prozess oder vielmehr - denn das gibt es nicht - von dem Mythos eines solchen, der allerdings weithin, aber sehr unbesonnener Weise als die Wahrheit und der Sinn der Kulturarbeit gläubig verkündigt und aufgenommen wird. Diese Unterbrechung verbietet uns, uns der Kulturarbeit mit einem andern als jenem relativen Ernst des vor Seinem Gott spielenden Kindes hinzugeben. Sie erinnert uns in heilsamer Weise daran, dass der absolute Ernst des Lebens wirklich erst vor uns steht. Wohl ist die Kultur, die Synthese von Geist und Natur, der letzte Zweck des Lebens des Menschen. Aber eben dieser letzte Zweck des Lebens des Menschen ruht ja in Gott, ist ja Gott selber, ist und wird verwirklicht nicht durch unser, sondern durch Sein Tun. Verwirklichte Kultur heisst: ein neuer Himmel und eine neue Erde ohne Gegensatz zwischen beiden und also ohne Begehren, ohne Kampf, ohne Arbeit um ihre Einigung, fruitio Dei in der Vollkommenheit eben des siebenten Tages. Es ist eine oft gehörte Rede, dass es unter diesen Umständen, also ohne Arbeit, in der Ewigkeit sehr langweilig sein möchte. Worauf zu antworten ist, dass wirkliche Arbeit jedenfalls nicht darum getan wird, weil sie süss, d.h. weil sie unterhaltsam, sondern weil sie geboten ist, dass es sehr unangebracht sein dürfte, nun auch nicht die Ewigkeit nach unsern Begriffen von Unterhaltsamkeit zu beurteilen, und dass die Arbeit gerade der wirklich arbeitenden Menschen so unterhaltsam nicht einmal ist, dass sie nicht auch in dieser Hinsicht einer gründlichen Ueberbietung durch die Ewigkeit, gerade durch die stille Ewigkeit . . . durchaus fähig und bedürftig wäre. Aber ob langweilig oder unterhaltsam, wenn man so törichte Fragen überhaupt stellen will, jene Neue Welt des überwundenen Gegensatzes bejahen,





bekennen, glauben wir faktisch, indem wir arbeiten, in dieser Richtung arbeiten wir, wenn wir wirklich arbeiten, Arbeiten heisst gerade der stillen Ewigkeit entgegenarbeiten. Erarbeiten werden wir diese neue Welt freilich nicht, wir arbeiten aber, indem wir aufgerufen sind zu hoffen, dass Gott sie schafft, wie Er diese Welt geschaffen. Wir arbeiten, indem wir hoffen, hoffen auf die Ruhe des Volkes Gottes, wir arbeiten, "solange es Tag ist". Dieses "solange es Tag ist" ist eben wirklich nicht nur, wie es gewöhnlich verwendet wird, das Signal zu unermüdlichem Wirken, sondern ebenso das heilvolle Zeichen der Grenze auch des unermüdlichsten Wirkens. Wir arbeiten als solche, die einmal sterben und davon müssen und dürfen, auch und gerade von unserer Arbeit. Melanchthon war kein schlechterer Theologe, weil er sich ausdrücklich darauf gefreut hat, erlöst zu werden a rabie theologorum. Dieser Hoffnung und der mit ihr verbundenen Demütigung und Ermutigung zur Erinnerung ist den sechs Wochentagen der Sabbat, ist der Arbeit ebenso konkret und in die Arbeitsordnung eingefügt, die Ruhe entgegengestellt. Wir dürfen nicht wirklich, d.h. wir würden hoffnungslos und gottlos arbeiten, wenn unsere Arbeit nicht in dieser Weise begrenzte Arbeit wäre. Es ist also ein sehr fragwürdiges Lob, wenn man jemanden als einen "rastlosen Arbeiter" verherrlicht. Das wäre nicht gut, wenn jemand wirklich rastlos arbeiten sollte. Wer sich nicht abspannen will, der kann sich auch nicht wirklich anspannen. Wer den Skopus aller Arbeit nicht mehr feiern - wirklich feiern mag, weil ihm die Ziele seiner Arbeit wichtiger sind, der verliert den Rhythmus und die Gelassenheit, ohne die man jenen Skopus auch bei der Arbeit selbst unmöglich bejahen, bekennen und glauben kann. Es dürfte sich, bevor man die üblichen Sprüche über die Gesetzlichkeit des angelsächsischen Christentums tut, wohl lohnen, zu überlegen, ob das Geheimnis der wirtschaftlichen und politischen Kraft des Engländers nicht auf allerlei Umwegen vielleicht zum guten Teil auch mit dem englischen Sonntag zusammenhängt. Ruhe von der Arbeit wird offenbar als ein umso dringlicheres Gebot zu verstehen sein, je geringer der seelische Gehalt einer Arbeit ist, weniger sie also ihrer Natur nach ihr Schwergewicht auf der inneren unscheinbaren Seite hat, wo der Uebergang zur wirklichen Ruhe näher liegt und leichter ist als auf der Ebene der äusserlich ersichtlichen Arbeit. Es dürfte einleuchten, dass von da aus der Kampf um den Sonntag und angemessenerseits auch um den freien Wochenschluss, aber auch um die tägliche Arbeitszeitverkürzung, aber auch um Ferien gerade des handarbeitenden, in der Arbeit selbst der seelischen Kompensation weithin entbehrenden Volkes angesichts der mehr und mehr überhandnehmenden Mechanisierung gerade seiner Arbeit eine Forderung ist, der man sich grundsätzlich kaum wird entziehen können. Bei den geistigen Berufen, je geistiger sie sind, liegt die Sache weniger unzweideutig. In dem Mass als ohnehin viel Zeit von jener unscheinbaren inneren Arbeit in Anspruch genommen wird, wird offenbar auch das Bedürfnis und die Berechtigung zur eigentlichen Arbeitsruhe geringer, kann und soll also die Arbeitszeit länger, und kann und soll auch das Gebot der Sonntagsheiligung im speziellen Sinn nicht statutarisch, sondern eben sinngemäss verstanden werden, Wie wir denn hoffentlich alle unsere akademischen Ferien nicht nur als dreimonatlichen Sabbat zu begehen gedenken. Aber damit ist nicht gesagt, dass das Sabbatgebot nicht wirklich





auch für die Wissenschaft gilt, nicht zuleid, sondern zulieb der wissenschaftlichen Arbeit. Ein Mensch, der nur noch wissenschaftlich denken und reden wollte, wäre höchst wahrscheinlich nicht nur ein unausstehlicher, sondern auch ein im Grunde unwissenschaftlicher Mensch. Es hatte also schon Sinn, wenn im Comment der Studentenherrlichkeit alten Stiles, ein Ueberhandnehmen des "Fachsimpelns" am Biertisch ausdrücklich verboten und mit Strafe belegt war. Wer nicht als Professor oder Student auch einmal resolut ruhen, d.h. etwas anderes als irgendwie arbeiten kann, der sehe wohl zu, dass nicht etwa seine Arbeit selbst zu dem Leerlauf werde, dem er offenbar entgehen möchte. Gegen den Satz von Harnack, dass in der Theologie die Arbeit entscheide (nämlich darüber, wer recht behalten werde), hat Fr. Overbeck (Crt. und Kultur S. 204) einmal geschrieben, "dass unter den Danaergeschenken, mit denen ausgestattet der Gelehrte auf die Welt kommt, und ohne welche er darin nicht zu existieren vermag, der Fleiss das unbedenklichste und am wenigsten fragwürdige nicht ist. Diese Unerbittlichkeit des Fleisses verscheucht aus der Atmosphäre des Gelehrten alle übrigen Götter, während es sich doch, eben um die Gediegenheit der Arbeit sicherzustellen, ernstlich empfehlen dürfte, auch der Faulheit in einer Seitennische ein Altärchen zu errichten". Und es muss ausdrücklich gesagt sein, dass man durchaus auch nicht immer innere Arbeit tun kann. Calvin, dem man Mangel an äusserer und innerer Bewegsamkeit wirklich nicht wird nachsagen können, hat den Sinn des Sabbatgebotes zusammengefasst in die merkwürdigen Worte: Si sanctificatio nostra propriae voluntatis mortificatione constat, jam se profert aptissima signi externi cum re ipsa interiori analogia. Quiescendum omnino est, ut Deus in nobis operetur; cedendum voluntate nostra, resignandum cor, abdicendae cunctae carnis cupiditates, denique feriandum est ab omnibus proprii ingenii muniis, ut Deum operantem, in ipso acquiescamus (Inst. II 8, 16). Diese aptissima signi externi analogia will offenbar gelegentlich vollständig und rein zum Ausdruck kommen als wirkliche Musse, was nicht Nichts-Tun, wohl aber Nicht-Arbeit bedeutet, im Gegensatz zu aller und in Widerlegung aller, aber auch wirklich aller Verkrampfung, in der man meinen könnte, das Himmelreich äusserlich oder innerlich doch noch stürmen zu können. Unter diesem Zeichen also ist unser Lebensakt durch Arbeit wirklich geordnet. Sonst wäre er, obwohl und indem er ein einziges rastloses Tun wäre, ein ungeordneter, von Gott nicht geordneter Lebensakt. Also: Von der Arbeitsordnung ist unzertrennbar die Sabbatordnung, und wenn man den Sabbat so wenig eindeutig und allgemein bestimmen kann wie die Arbeit, so ist zu bedenken, dass vermeintlicher Gehorsam gegen die Arbeitsordnung, unter Missachtung der hier sichtbar werdenden konkreten Grenze der Arbeit, die die Grenze des Todes und der Auferstehung anzeigt, eben doch Ungehorsam wäre.

2. Wir müssen zur Begründung der zweiten Schöpfungsordnung von der wir nun zu reden haben, der Ordnung der Ehe, zunächst zurückgreifen auf den Gesichtspunkt, unter dem wir schon die Ordnung der Arbeit begründet gesehen haben. Ehe ist darum Ordnung, weil Ehe Humanität bedeutet, Humanität zunächst des Geschlechtslebens im weitesten Sinn des Wortes. Weil wir auch als Mann und Frau und in der gegenseitigen Bezogenheit, in der wir, wie wir sahen, das eine oder das andere sind,



Menschen sind, und also auch in der gegenseitigen Bezogenheit von Geist und Natur und nicht bloss als das eine oder andere Leben, weil aber Humanität auch hinsichtlich des Geschlechtslebens nicht nur einen Beruf, sondern auch eine Aufgabe bedeutet, darum heisst schöpfungsmässig leben auch in dieser Hinsicht geordnet leben, leben in der Leistung dessen, was diese Aufgabe von uns fordert. Wären wir bloss Geisteswesen, so bedürfte es keiner Ehe; und wären wir bloss Naturwesen, auch nicht. Weil wir Menschen und keine Engel sind, darum ist uns auf der einen Seite der grundsätzliche Verzicht auf die individuelle Realisierung der Zugehörigkeit von Mann und Frau grundsätzlich verwehrt. Und weil wir Menschen und keine Tiere sind, darum ist uns auf der andern Seite die grundsätzliche Willkür in dieser individuellen Realisierung ebenso grundsätzlich verwehrt. Verträgt sich die Natur nicht mit einem individuell wirklich uninteressierten Zusammensein der Geschlechter, so verträgt sich der Geist noch weniger mit ungebundener Geschlechtlichkeit, mit Promiskuität der Beziehungen der Geschlechter. Ehe geht mitten hindurch, und heisst grundsätzlich und allgemein: geordnete Geschlechtsbeziehung, geordnet, schöpfungsmässig geordnet, gottgeordnet, weil auch die Geschlechtsbeziehung eine Seite des menschlichen Lebensaktes ist, für dessen Vollzug der Mensch seinem Schöpfer verantwortlich ist. Zu dieser allgemeinen Begründung der Ehe kommt nun eine zweite hinzu, die uns über die Art dieser Ordnung sofort etwas sehr Besonderes zu sagen hat. Sie gilt freilich nur, wenn wir recht daran getan haben, bei der Entwicklung des Begriffs des schöpfungsmässigen Berufs, in dem wir alle stehen, nicht bloss von einer allgemeinen gegenseitigen Zuordnung von Mann und Frau, sondern darüber hinaus von einem speziellen Füreinanderbestimmtsein je zweier Menschen der beiden Geschlechter zu reden. Gibt es eine solche besondere Zuordnung, dann ist die Regel der individuellen Realisierung der Geschlechtsbeziehung gegeben, der Sinn der Ehe grundsätzlich bestimmt: der Sinn dieser Ordnung liegt darin, dass die vollkommene Geschlechtsgemeinschaft zwischen Mann und Frau die Realisierung eines schon mit der Existenz dieser beiden Individuen latent bestehenden speziellen Zugehörigkeitsverhältnisses ist. Die Ordnung der Ehe bedeutet, dass diese vollkommene, auf gegenseitigem Beruf beruhende Geschlechtsgemeinschaft die Norm der Geschlechtsgemeinschaft überhaupt ist. Darum bedeutet Ehe als Schöpfungsordnung sofort und per se Einehe. Gleichzeitige Polygamie wäre dann gar nicht als Ehe, sondern als gemilderte Promiskuität anzusprechen, und sukzessive Polygamie (Wiederverheiratung beim Tode eines Ehegatten) wäre dann ordnungsmässige Ehe nur unter der Voraussetzung, dass die zweite Ehe mit einem höheren Mass von Wahrscheinlichkeit als die erste als Realisierung jener individuellen Zuordnung aufgefasst werden dürfte. Es wird sich nicht leugnen lassen, dass zwar nicht die Ehe überhaupt, wohl aber der Grundsatz der Einehe eigentlich nur unter der Voraussetzung einer solchen individuellen Zuordnung begründet werden kann, unter dieser Voraussetzung dann allerdings auch begründet ist. Die Ehe überhaupt wird durch diese Voraussetzung zwar bestätigt, ist aber nicht etwa von ihr abhängig. Es soll damit, dass wir an sie erinnern, also keineswegs gesagt sein, dass eine Ehe, die nicht die Realisierung einer solchen individuellen Zuordnung, sondern in dieser Hinsicht einen Fehlgriff bedeuten sollte, darum sinnlos sein müsste, nicht ebenfalls höchst





sinnvoll sein könnte. Es wäre ein schlimmes Verkennen der eigenen Würde der Schöpfungsordnung der Ehe als solcher, wenn man sagen wollte, dass ihre Geltung davon abhängig sein müsse, dass sie sich mit jener berufsmässigen Zugehörigkeit decke, dass wo kein solcher gegenseitiger Beruf vorliege, auch kein gemeinsames Stehen unter der Ordnung stattfinden könne. Wer könnte und dürfte dann überhaupt in die Ehe treten? Unzählige Ehen wären dann keine Ehen. Sie sind es aber, weil die Ordnung, auch wenn der gegenseitige Beruf verfehlt sein sollte, auch wenn man nur mit Bedenken: Du und nur Du! zueinander sagen kann, ihre eigene Würde und Kraft und auch ihren eigenen Segen hat. Wir haben ja zu bedenken, dass man um diesen gegenseitigen Beruf auf alle Fälle vielleicht mit hoher, aber doch nur mit menschlicher Wahrscheinlichkeit wissen kann. Die aufrichtige Vermutung, dass jener Fall vorliegen möchte, ändert grundsätzlich nichts daran, dass der Eintritt in die Ehe dann doch ein nach bestem Wissen und Gewissen und im Gehorsam gegen Gott zu wagendes grosses Wagnis ist, denn es liegt in Gottes Hand und Wissen, ob jene Vermutung nicht doch auf einem Irrtum beruht. Und so kann auch das Auftauchen der Vermutung in einer schon geschlossenen Ehe, dass jener Fall nicht gegeben sein möchte, grundsätzlich nichts daran ändern, dass die Ehe besteht, und dass Gehorsam gegen Gott im Gehorsam gegen die Ordnung besteht, wie immer man unter diese Ordnung zu stehen gekommen sein möge. Auch die negative Vermutung ist ja nur eine Vermutung, und es steht auch da in Gottes Hand und Wissen, ob nicht auch die sich als Irrtum herausstellen könnte. Man kann also von dieser berufungsmässigen Voraussetzung der Ehe nur das sagen: 1. dass von ihr aus darüber entschieden ist, dass die ordnungsmässige Form der Ehe die Einehe ist; 2. dass sie eine mit grösstem Ernst aber nicht mit absoluter Sicherheit zu beantwortende Frage bei der Eheschliessung bedeutet. 3. dass die grundsätzlich nicht zu beseitigende Unsicherheit über ihre Beantwortung auch in der schon geschlossenen Ehe je nach dem Grade dieser Unsicherheit eine ernste Belastung des Verhältnisses der beiden Menschen bedeutet. Weil wir aber ihr Bestehen oder Nicht-Bestehen im einzelnen Fall doch nur vermuten können, kann sie weder als notwendig ehegründender und -erhaltender, noch als notwendig ehehindernder oder -zerstörender Faktor in Betracht kommen. - Wir sagen also: Ehe überhaupt ist Ordnung, weil wir in jenem doppelten Sinn Menschen sind. Und Ehe ist Ordnung als Einehe, weil der Beruf des Menschen hinsichtlich der Geschlechtsbeziehung ein eindeutiger ist, so verborgen er uns in concreto letztlich immer bleiben mag, so wenig wir also das Bestehen der Ordnung aus dem Bestehen des Berufes in concreto abzuleiten in der Lage sind. Das ist die Ordnung der Ehe, an der unser Tun in dieser Hinsicht, hinsichtlich unseres Geschlechtslebens gemessen ist. Versuchen wir es, sie im einzelnen noch etwas besser zu verstehen. Wir fassen zunächst das Gesagte zusammen in eine Definition: Ehe ist die von zwei Menschen verschiedenen Geschlechtes aus freier gegenseitiger Liebe, aber auch mit der Verpflichtung zur Fortsetzung bis zum Tode und in Verantwortung gegenüber Gott und den andern Menschen vollzogene seelisch-geistige Lebensgemeinschaft. Schon die Komplexheit dieser Formel und die damit zugestandene Unmöglichkeit, etwa mit einem Worte zuzusagen, was Ehe ist, weist uns darauf hin, dass auch diese Schöpfungsordnung, sobald wir sie verstehen, uns auf ihre





Wahrheit und Geltung besinnen wollen, sich zu einem Problem entfaltet, sich als Frage unserem Sein und Tun entgegenwirft. Wie sollte es auch anders sein, wenn wir sie hier nicht zivil- oder kirchenrechtlich und auch nicht unter dem Gesichtspunkt irgend einer geltenden Moral, sondern eben ethisch und zwar theologisch-ethisch zu betrachten haben? Wie sollte es anders sein, wenn sie uns hier keineswegs als Ordnung überhaupt, sondern eben als Ordnung Gottes angeht? Zum vornherein ist klar, dass wir auch hier in das Gedränge der wirklichen Frage: Was ist Ehe? hinein- und aus diesem Gedränge nicht wieder hinauskommen werden. Viele sind verheiratet miteinander und scheinen auf den ersten Blick mit ihrem Sein und Tun die in unserer Formel angedeuteten Bestimmungen ganz oder doch teilweise und wie sie vielleicht denken (aber doch nur denken) zum wichtigsten Teil zu erfüllen und also die Ordnung der Ehe zu verwirklichen. Und viele sind nicht verheiratet miteinander und werden vielleicht von wichtigen der angedeuteten Bestimmungen doch und gerade erreicht, scheinen also die Ordnung der Ehe in ihrer Weise auch zu verwirklichen, um dann freilich umso deutlicher ausserhalb anderer nicht weniger wichtiger Bestimmungen dieses Begriffs zu stehen. Wer sollte hier streng genommen - und die Ethik hat es nun einmal streng zu nehmen - nicht gefragt sein? Wir werden wohl nicht erwarten dürfen, hier so wenig wie anderwärts mit fraglosen Fällen zu rechnen zu haben, d.h. innerhalb oder ausserhalb der durch Zivilrecht, Kirchenrecht und geltender Moral anerkannter Ehen, sobald einer Verwirklichung der Gottesordnung der Ehe zu begegnen. Wo würde ihre an den wirklichen Menschen gerichtete Frage etwa nicht Gericht, d.h. Aufdeckung des Fehlens einer oder mehrerer der angedeuteten Bestimmungen bedeuten? Und nun sind ja diese einzelnen Bestimmungen nicht als Teile etwa zu verstehen, sodass man gemächlich von unvollkommener Verwirklichung etwa reden könnte. Sondern die Ordnung der Ehe besteht als Ganzes, in jeder ihrer besonderen Bestimmungen als Ganzes, also entweder als Ganzes ungebrochen oder eben als Ganzes gebrochen. Wie wir bei der Frage: Was ist Arbeit? kein Moment als weniger konstitutiv zurücklassen durften, also Sachlichkeit, Würde des Gegenstandes, Einheit der äusseren und inneren Arbeit, Begrenztheit der Arbeit gleich stark betonen mussten, so ist hier zu sagen, dass etwa die freie gegenseitige Liebe zwischen zwei Menschen das Fehlen der Verantwortlichkeit gegenüber Gott oder gegenüber den Menschen nicht gutmachen, dass der Wille zur Treue, zur Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft bis zum Tode das Nichtbestehen einer wirklichen seelisch-leiblichen Gemeinschaft oder umgekehrt: das Bestehen solcher Gemeinschaft das Fehlen des Willens zur lebenslänglichen Treue nicht aufwiegen kann, sondern dass jede Fragwürdigkeit an einem dieser Punkte Fragwürdigkeit der Verwirklichung dieser Ordnung überhaupt bedeutet. Und wer kann da bestehen, wenn es so steht? Aber nun ist dies doch bloss die eine Seite der Sache. Wir werden anderseits auch nicht erwarten dürfen, innerhalb oder ausserhalb der anerkannten Ehen sobald ein solches eheliches oder also eheähnliches, auf die Ehe hinzielendes, als Ehe gemeintes Verhältnis zweier Menschen zu finden, das wir mit apodiktischer Sicherheit zu verurteilen in der Lage wären, weil es etwa am Segen der Gottesordnung der Ehe gar keinen Anteil hätte. Es wäre schlimm um uns bestellt, wenn es nicht einen Segen dieser Ordnung gäbe auch



da, gerade da, wo wir sie keineswegs verwirklichen, wo wir unser Sein und Tun einfach als durch sie gerichtet erkennen müssen. Man könnte ja auch allen Ernstes fragen, ob etwa in dem definierten Sinn der Gottesordnung der Arbeit jemals wirklich von einem Menschen gearbeitet worden ist oder gearbeitet werden wird, und könnten doch nicht verkennen, dass wo immer, und wäre es auch nur unter einem Gesichtspunkt, etwa unter dem der Sachlichkeit wirkliche Arbeit getan zu werden scheint, bei aller Fragwürdigkeit in anderer Hinsicht etwas aufzuleuchten scheint von der bestätigenden und tröstenden Wahrheit der Ordnung überhaupt, an der auch die wunderlichen Arbeiter aller Art teilnehmen, ein Widerschein von der Wirklichkeit der Ordnung selbst, unter der wir nolentes volentes von Haus aus stehen - ohne dass uns das rechtfertigte, aber nicht ohne dass die Gewalt des göttlichen Gebietens darin sichtbar würde, die Möglichkeit unserer Heiligung, deren Wirklichkeit allein Gott selber ist. Genau so steht es nun auch mit den Bestimmungen des Begriffs der Ehe. Ist dem so, dass hier wohl innerhalb wie ausserhalb der anerkannten Ehen niemand bestehen kann vor der Gottesordnung der Ehe, so gilt nun doch auch, dass man in keiner Hinsicht zu rasch sein dürfen wird damit, wiewer im Sinn von Zivil- und Kirchenrecht und Moral ehelicher oder auch bloss eheähnlicher Beziehung zweier Menschen die Anteilnahme an der Würde, der Bestätigung und dem Trost der Ordnung Gottes glatt abzusprechen, darum, weil es sich in irgend einer Hinsicht - und damit dann wie gesagt zweifellos ganz als Nicht-Verwirklichung, als ein Bruch dieser Ordnung darstellt. So gewiss streng genommen alle solche Beziehungen im Verhältnis zu Gottes Ordnung sich als gebrochene Ehen darstellen, so gewiss ist die über ihnen stehende Ordnung selbst nach wie vor nicht gebrochen, auch über ihnen nicht gebrochen und sind sie selbst in der ganzen Gebrochenheit ihres Seins und Tuns - gewiss nicht gerechtfertigt, wohl aber kraft alles dessen, was auch in ihrem Verhältnis eine Analogie zu Gottes Ordnung bedeutet, ein lebendiger Erweis, eine Demonstration für die göttliche Heiligkeit des Gebotes und stehen insofern unter dem Schutz seiner Ordnung. Für die fehlende gegenseitige freie Liebe und die dann vielleicht ebenfalls fehlende wirkliche Lebensgemeinschaft in einer Ehe kann in diesem Sinn der Wille zur Treue und für die mangelnde Verantwortung gegenüber den andern Menschen, kann in einem nicht anerkannten Verhältnis die Verantwortung vor Gott und die gegenseitige Liebe eintreten - in beiden Fällen nicht um das betr. Verhältnis dem göttlichen Gericht zu entziehen, dem es als subjektiver Bruch der göttlichen Ordnung vielmehr verfallen ist und nicht entgehen wird, wohl aber, um es auch im Gericht und unter der ganzen Last von Schuld, Anklage und Not, die es dann bedeutet, unter der ungebrochenen objektiven göttlichen Ordnung selbst festzuhalten, die den Menschen nicht fallen lässt auch wenn er sie noch so mannigfach übertritt. Pars pro toto gilt dann nicht bloss in negativer Hinsicht, hinsichtlich der Uebertretung, sondern auch positiv, hinsichtlich der Nicht-Uebertretung, hinsichtlich dessen was ein eheliches oder eheähnliches Verhältnis zweier Menschen immer noch und trotz allem als in Beziehung zu Gottes Gebot stehend erkennen lässt. Solange wir, d.h. konkret: solange die zwei die es angeht, an der in diesem Sinn bestehenden Würde ihres Verhältnisses nicht verzweifeln müssen, solange können





und sollen sie es auch nicht als aus der Ordnung Gottes herausfallendes, als durch diese Ordnung für richtig erklärtes Verhältnis auffassen. Es ist dann Ehe, nicht durch Verdienst, sondern durch Gnade, durch die Gnade des Schöpfergottes und Seiner Ordnung, auch wenn es als anerkannte Ehe noch so "unglücklich", auch wenn ihm die Anerkennung durch Staat, Kirche und Moral formell fehlen sollte, Zur Sicherstellung des Begriffs der göttlichen Ordnung als solcher musste das alles vorausgeschickt werden. Keine der Bestimmungen unserer Formel wiegt leicht. Die Fragwürdigkeit unserer bzw. der Verwirklichung, keiner bedeutet nicht die Fragwürdigkeit unserer Verwirklichung dieser Ordnung überhaupt. Keine ist aber auch nicht in sich gewichtig genug, um unsere Beziehung zu dieser Ordnung selbst, nicht die Beziehung unserer Verwirklichung der Ordnung, wohl aber unserer Heiligung durch diese Ordnung für sich sicherstellen zu können. Es verhält sich mit der Ordnung der Ehe (es verhält sich mit den göttlichen Schöpfungsordnungen überhaupt) so wie nach dem Evangelium mit dem Sonnenschein und Regen Gottes: sie wölbt sich über Gute und Böse, über Gerechte und Ungerechte, sie bedeutet überall Frage, aber auch überall Antwort. Man wird ihr nicht so bald entfliehen und sich ihr gegenüber im Hafen einer nun wirklich einwandfreien, fugenlosen vollständigen Ehe geborgen wissen können. Sie bedeutet aber auch Halt, Trost, Bestätigung und Wegweisung in den scheinbar zerrüttetsten Verhältnissen. Man soll sie also hören, wie man eben Gottes Wort hört, und nicht sobald meinen: in meiner konkreten Lage brauche ich sie nicht mehr zu hören, kann ich sie nicht mehr hören. Die einwandfreie, die schlechterdings mögliche Ehe ebenso wie die hoffnungslose, die schlechterdings unmögliche Ehe dürften gleicherweise als Grenzbegriffe zu verstehen und anzuwenden sein, mit deren Verwirklichung zu rechnen, man sich immer noch einmal und dann gerade noch einmal überlegen sollte. - Dies voraus geschickt versuchen wir nun eine kurze Beleuchtung der einzelnen Bestimmungen des Begriffs der Ehe:

a) Wirkliche Ehe entsteht aus gemeinsamer Erkenntnis freier gegenseitiger Liebe. Wir meinen damit jenes Bejahen, Vorziehen, Wählen einer bestimmten Person des andern Geschlechts, in dem die Bezogenheit zum andern Geschlecht überhaupt konkret, Ereignis wird, - ein Wählen, das, wenn nicht alles täuscht, eine Erwählung einen speziellen beiderseitigen göttlichen Beruf zu diesem Verhältnis zur Voraussetzung hat. Aber diesen Hintergrund des Problems lassen wir nun auf sich beruhen. Liebe zwischen Mann und Frau besteht da, wo das Eine dem andern seelisch und leiblich menschlich geredet unentbehrlich geworden ist, wo es sich sein eigenes Leben nicht mehr denken kann ohne die bestimmte Beziehung zu diesem andern, ohne seine räumliche Zugehörigkeit zu ihm und ohne Gleichtritt mit ihm in allen Dingen. Liebe unterscheidet sich dadurch von sinnlicher oder geistiger oder auch geistig-sinnlicher oder sinnlich-geistiger Neigung, dass sie eine totale, restlose, unbedingte Bejahung des andern bedeutet. Gewiss steht sie als menschlicher Akt unter dem Vorbehalt, dass wir weder uns selbst noch das andere ganz zu durchschauen vermögen, dass wir uns also über uns selbst wie über das andere irren können. Sie ist also totale Bejahung in der Schranke des menschlich-subjektiv Möglichen, an Ehrlichkeit Möglichen. Aber wenn sie in dieser Schranke nicht totale Bejahung ist, Bewusstsein völliger Unentbehrlichkeit dieses





andern Menschen in der Ganzheit seiner Existenz, dann ist sie nicht Liebe, darüber sollte man sich nicht täuschen. Wo man sich bloss sinnlich oder auch bloss geistig oder zwar beides aber bloss ein Stück weit, bloss in gewissen Lebensäusserungen unter Zurückhaltung oder Kritik oder Gleichgültigkeit gegenüber andern liebt, und wo man solcher sogenannten Liebe in Worten und Taten Ausdruck gibt, da liegt edler oder weniger edler Flirt vor, d.h. erotisches Spiel, Schleiermacher hat diese Möglichkeit als ein vorbereitendes tastendes Suchen der eigentlichen Liebe für erlaubt und normal erklärt. Ich würde doch sagen, dass dies bloss für die rückblickende Betrachtung gelten kann: was faktisch Spiel gewesen ist, kann in diesem Sinn den Ernst vorbereitet haben. Aber doch wohl nur dann, wenn es damals selber ernst gemeint gewesen ist. Auch die andere Möglichkeit besteht, dass irgend eine sachliche Beziehung zwischen Mann und Frau bewusst oder unbewusst oder halbbewusst von erotischem Spiel begleitet ist. Man kann aber doch wohl nicht an sich und bewusst erotisch spielen wollen. Und zwar darum nicht, weil bewusstem Spiel ja besten Falles Neigung aber gerade nicht Eros zu Grunde liegen würde. Der wirkliche Eros spasst nicht und lässt nicht mit sich spassen. Wo zwei Menschen sich zu lieben meinen, da müssten sie sich also vor allem fragen, ob es sich zwischen ihnen denn wirklich um Liebe oder bloss um Neigung handeln sollte. Ob man einander wirklich unentbehrlich ist, total Ja zueinander sagen, ohne alle Zurückhaltung einander sich, auftun und angehören will, das ist eine Frage, die man eigentlich (wenn man rechtzeitig weiss oder sich sagen lässt, dass es darauf ankommt) bei einigermaßen entwickelter subjektiver Ehrlichkeit bejahen oder verneinen können sollte. Kann man sie nicht bejahen, dann sollte eigentlich kein Opfer zu schwer und keine Rücksichtnahme zu wichtig sein, um sich aus einem noch nicht zur Ehe gewordenen Verhältnis schleunigst zurückzuziehen, denn dann wartet nach menschlichem Ermessen sicher die in dieser Hinsicht "unglückliche" Ehe. Und wo immer andere Motive bei einer Eheschliessung im Mittelpunkt stehen oder auch nur mitreden, da dürfte die Frage brennend sein, ob man sich denn auch lieb habe, d.h. aber ganz, auf der ganzen Linie, also z.B. mit Inbegriff der Familieneigentümlichkeiten des andern, mit Inbegriff auch seiner Fehler und Schrullen, ohne alle Subtraktionen, ohne allen Gebrauch von Scheuklappen gegenüber kritischen Punkten einfach lieb hat? Solche andere Motive können sein: Rücksicht auf Vermögen, auf elterliche Wünsche, auf gesellschaftliche Vorteile, gemeinsame sachliche Interessen, Mitleid mit dem andern oder auch Hochschätzung seines Charakters, seines Weges, einzelner seiner Eigenschaften. Mögen sie mitreden, aber eben: je mehr sie mitreden, umsomehr ist zu bedenken: und wenn das alles zugleich mich bestimmte . . . . und ich hätte der Liebe nicht, so soll es sicher nicht sein! In der Erweckungsbewegung im Anfang des vorigen Jahrhunderts kam unter andern Merkwürdigkeiten auch das vor, dass die Leute sich vornahmen, sich ihre Ehegatten nur noch ganz direkt vom Herrn, d.h. ohne sie vorher gesehen zu haben, schenken zu lassen. Wie das zuring, mag der Anfang und das Ende eines Abschnitts aus der Lebensgeschichte des pommerschen und späteren berliner Predigers Gustav Knak zeigen (Wangemann S.87f), so geschehen im Jahre 1833: "Beide Freunde verbanden sich noch einmal in dem Vorschlag, den sie längst gefasst hatten, nur mit einer wahrhaft bekehrten,



dem Herrn Jesu auf Tod und Leben gänzlich ergebenen frommen und züchtigen Jungfrau voll sanftmütigen und stillen Geistes in den heiligen Ehestand zu treten. Beide knieten nieder im Gebet, um die Sache in die treuen Hände des Herrn zu legen. Als sie vom Gebet aufstanden, sprach Gustav in unbeschreiblicher Freude und heiligem Ernst: jetzt eben hat mir der Herr die Jungfrau gezeigt, die er für dich zur Lebensgefährtin ersehen hat. Es ist Caroline Zwarg, die Schwägerin unseres teuren Lutze, eine Jungfrau, die ich seit längerer Zeit kenne und beobachtet habe: lass uns niederknien und dem Herrn die Sache befehlen. Die Freunde beteten abermals und auch Karl wurde in seinem Herzen gewiss, dass die Hand des Herrn hier regierte! . . . Die Sache kam dann in der Tat zustande. Aber nun erwacht in demselben Gustav auch eine "Freudigkeit", um ein anderes ihm ebenfalls persönlich unbekanntes Mädchen für sich selber anzuhalten. Aber: "Ich möchte die teure Mathilde auch nicht erst sehen, in meinem Herzen sind über sie durchaus keine Zweifel". Mathilde ihrerseits träumt in derselben Nacht von Gustav, den sie nur dem Namen nach kennt. Und die Geschichte endet wie folgt: "Pochenden Herzens betrat er die Rektoratswohnung. Eine weibliche Gestalt begegnete ihm. "Sollte die es sein?" denkt er und sein Atem stockt - er hatte sie sich doch anders gedacht. Sie war es nicht. Als er aber in das Zimmer tritt, da sind beide, die sich nie zuvor gesehen hatten, keine Augenblick zweifelhaft. Sie eilen zu dem stillen Gebetsplatz. "Wo Mathilde bisher um Gustav gebetet hatte, da dankt sie nun mit ihrem Gustav". Man wird doch auch das ein unerlaubtes und gefährliches Experimentieren nennen müssen. Durch eine erbauliche Verlobung ist Richard Rothe für all seine Lebtag zu einem Kreuzträger geworden. Was dabei gemeint ist, ist offenbar die Verantwortung vor Gott, ohne die es in der Tat keine Ehe gibt. Aber diese Frage darf die Frage nach der einfachen irdischen Liebe keineswegs niederschlagen. Sie hat ihre besondere Verantwortung neben jener. Mann und Frau müssen sich freilich auch in Gott finden können, aber lieb haben müssen sie sich, wenn es mit rechten Dingen zugeht, wie Mann und Frau sich lieb haben und d.h. dann auch nicht um ihrer Christlichkeit willen. Sich lieb haben heisst, das andere auch in seinen Fehlern und Schrullen jedem andern in seinen Tugenden unbedingt vorziehen, heisst sich so lieb haben, dass man weder offen noch heimlich zueinander sagt: ich habe deine Art, deine Gedanken, deine Tätigkeit, deinen Charakter, deine Rolle nach aussen, sondern vorbehaltlos ehrlich: ich habe dich lieb, aber um deswillen dann allerdings auch Alles was du bist und hast und tust und in dem Allem begehre ich nichts anderes als mit dir zu gehen. Dann, dann und vorher nicht, liebt man mit dem durchaus irdischen Eros, der hier das Wort führen darf und soll. Alles anderes ist gefährlicher Dilettantismus der Liebe. Wir werden uns hüten zu sagen, dass der Mangel an Liebe in dieser strengen Fassung des Begriffs, die Selbsttäuschung über das Vorhandensein dieser Liebe, eine Ehe unmöglich machen müssen. Die Verantwortung gegenüber Gott und den Menschen, in der Zwei in die Ehe treten, kann diesen Mangel zudecken. Auch die Treue, in der sie trotz dieses Mangels aneinander festhalten, kann ihn zudecken. Auch wirkliche Lebensgemeinschaft kann trotzdem eintreten und diesen Mangel zudecken. Aber wenn wir fragen: wie Ehe entsteht unter Gottes Ordnung? dann werden wir nicht dringend genug auf dieses schöpfungs-





mässige Requisit hinweisen, werden wir den Begriff der Liebe nicht rigoros genug fassen können. Ein durch Gottes Gnade zugedeckter Mangel ist darum doch ein Mangel und es wäre frevelhaft daraufhin sündigen zu wollen, dass Gott die Sünde zudecken kann. Wir wollen nicht vergessen, auch das noch ausdrücklich hinzuzufügen, dass das Vorhandensein wirklicher Liebe u.U. erst spät und auf weiten Umwegen erkannt werden kann und muss, dass also Verzweiflung in einer schon geschlossenen und nachher diesen Mangel entdeckende Ehe nicht notwendig eintreten muss. Es wäre aber wiederum frevelhaft, auf diese Möglichkeit hin ohne ehrlich erkannte wirkliche Liebe in die Ehe treten zu wollen. Und nun wäre auf der andern Seite zu sagen: Wo diese freie gegenseitige Liebe zwischen zwei Menschen besteht (wir werden den letzten Vorbehalt, dass wir das nur mit menschlicher Gewissheit auch von uns selber wissen können), da stehen sie auch, was auch im übrigen gegen ihr Verhältnis zu sagen sein möge, in diesem Punkt unter dem Segen und Schutz, auch unter der Zucht und Weisung der Gottesordnung der Ehe, da verbindet sie ein vielleicht ganz dünner, aber unzerreissbarer Faden mit der heiligenden Macht des Gebotes. Niemand ist gerechtfertigt, weder die lieblose Ehe noch die vielleicht ehe-lose Liebe. Aber wenn dort die Ordnung als solche in anderer Hinsicht ihre Würde und Kraft bewähren kann und in tausend Fällen bewährt, zudeckend was menschlich verfehlt worden ist, so kann sie es, wo vielleicht nur diese Analogie besteht, in dieser Hinsicht tun. Ob sie es tut, das steht hier wie dort nicht in unserer Macht. Wohl aber steht es in unserer Macht, darauf zu achten, dass das Gebot in Bezug auf die Ehe jedenfalls auch dieses ist, dass sie, um wirklich zu sein, der Liebe bedarf, des erotischen Ernstes.

b) Lebensgemeinschaft ist das, was gemeint ist im Begriff Ehe, und zwar völlige, leibliche und seelische Lebensgemeinschaft, und zwar vollzogene Lebensgemeinschaft. Dadurch unterscheidet sich Ehe von Liebe, dass in ihr, wenn sie nämlich wirkliche Ehe ist, genau das, was wirkliche Liebe sucht und begehrt, Ereignis ist. Eben darum gibt es freilich auch keine wirkliche Ehe ohne wirkliche Liebe, ist es jedenfalls etwas sehr Besonderes, ist es Gnade, Segen der Ordnung als solcher, wenn es dennoch ohne wirkliche Liebe wirkliche Ehe geben sollte. Denn das auf den Sinn der Ehe als Lebensgemeinschaft Hinzielende ist ja eben die Liebe. Aber etwas anderes ist dieses Hinzielen, ist das herzliche Bejahen, ein anderes ist das faktische Vollziehen dieser Lebensgemeinschaft. Amor ist bekanntlich blind. Er kann für sich allein noch keine Garantien sehen dafür, dass das Begehrte als solches dann auch wirklich Ereignis wird. Auch ganz anderes könnte Ereignis werden. Wirkliche Ehe ist Bewährung der Liebe, nämlich Bewährung dessen, dass man nun tatsächlich nicht nur zu einander sich gehörig weiss, sondern beisammen ist, nicht nur totalitäres Ja zueinander sagt, sondern dieses Ja lebt in der Folge von unabsehbar vielen Tagen zu je 24 Stunden, nicht nur das andere lieb hat, sondern seiner und seiner ununterbrochenen Gegenwart nun wirklich froh ist, seines Sonntag- und seines Werktagsgesichtes, seiner Tugenden und seiner Scherzen, seiner Vitalität und Müdigkeit, dass durch das alles hindurch in gleicher Weise das Ja, Ja, Ja der Liebe sich wiederhole. Diese Bewährung der Liebe ist die Ehe. Sie findet in keinem Fall selbstverständlich statt. Man wird freilich sagen müssen, dass wirkliche Liebe





diese Bewährung besteht und dass Liebe, die diese Bewährung nicht besteht, auch keine wirkliche Liebe gewesen ist. Aber auch wirkliche Liebe fällt unter den Begriff der Ehe nur dann, wenn sie diese Be-währung so oder so bestanden hat, wenn man nicht nur hofft, sondern aus konkreter Erfahrung weiss, dass man in Liebe miteinander leben kann. Aber man weiss das nicht so schnell, und einer Wiederholung wird als eine menschliche Erfahrung auch diese Erfahrung nicht unbedürftig sein. Von diesem Begriff der Lebensgemeinschaft aus ist zunächst zu erwägen, ob es nicht Verhältnisse geben dürfte, die ungeachtet der nach subjektiv ehrlichem Urteil vorhandenen Liebe zur Ehe nicht geeignet sind. Das bürgerliche Gesetzbuch kennt bekanntlich den Unterschied von erlaubten und unerlaubten Verwandtschaftsgraden und die heikle Kasuistik, die sich an die Frage anknüpft, nimmt in den mittelalterlichen und altprotestantischen Dogmatiken einen viel breiteren Raum ein, als man gewöhnlich weiss. Man redet ferner von "unnatürlichen" Ehen bei allzu grossen Altersunterschieden, besonders dann, wenn etwa der weibliche Teil der erheblich ältere sein sollte, aber auch in manchen Fällen von auffallenden Standesunterschieden, oder wo ein Teil oder beide mit einer schweren Krankheit behaftet sind. Hier wäre auch des besonders schwierigen Problems der konfessionell gemischten Ehe zu gedenken. Wir stehen hier vor Punkten, wo wir uns darüber klar sein müssen, dass Ethik weder Hygiene, noch Eugenik, noch auch praktische Psychologie ist. Von den damit angedeuteten möglichen Betrachtungsweisen wird man sich ja in concreto leiten, aber doch wohl nicht letztinstanzlich leiten lassen, wenn man selbst in solchem Fall sich ethische Rechenschaft ablegen oder andern seelsorgerlichen Rat geben möchte. Denn die ethische Frage, die hier in Betracht kommt, kann nicht lauten: Was ist gesund? praktisch? ratsam? Ethische Besinnung wird also nicht wohl mit generellen Urteilen über jene Genera von eheerschwerenden Möglichkeiten endigen können. Sondern die ethische Frage lautet: Was ist geboten im Blick darauf, dass Ehe Lebensgemeinschaft ist? und an Hand dieser Frage wird sie jeden einzelnen Fall, der unter eines jener Genera gehört, für sich betrachten. Und dann wird es wohl so sein, dass unter diesen Fällen viele, ja wohl die meisten tatsächlich solche sind, bei denen eben die Möglichkeit wirklicher Lebensgemeinschaft in dem Grade gefährdet erscheint, teils wegen zu grosser Nähe, teils wegen zu grosser Ferne zwischen den beiden Menschen, dass auch die Ethik (oder vielmehr dann die konkrete ethische Besinnung) zu einem andern Ergebnis als zu einem bestimmten Nein schwerlich gelangen wird. Aber es ist wichtig, sich auch dann klar darüber zu bleiben, dass der Mensch, der sich über sein eigenes Tun ethische Rechenschaft ablegt oder der theologische Seelsorger anderer als solcher nicht als Hygieniker, nicht als Eugeniker und auch nicht als praktischer Psychologe zu denken und zu urteilen hat. Es hiesse fremdes Feuer auf den Altar bringen, wenn man sich nicht die Offenheit für gewisse Möglichkeiten des konkreten Falles wahren würde, auch da, wo die andern die Akten für geschlossen halten möchten. Ethisch schlechthin ausgeschlossen wird man nur die Fälle nennen dürfen, die unter den Begriff der "Blutschande" fallen und zwar darum, weil in diesen Fällen eine ganz andere Lebensgemeinschaft, nämlich die der Familie im nächsten Sinn schon vorhanden ist, die als solche mit der ehelichen Gemeinschaft dem Begriff nach nicht



koinzidieren kann, weil die Beziehung zwischen Mann und Frau hier von Haus aus, wenn es sich nicht um kranke Menschen handelt, geschlechtlich neutral ist.- Eben an dem Begriff der Lebensgemeinschaft ist dann weiter das Leben in der Ehe selbst zu messen, sofern es unter diese Ordnung fällt und nicht besser unter andern Gesichtspunkten zu verstehen ist. Es kann nicht Sache der Ethik sein, das "Buch der Ehe", das wohl immer wieder geschrieben werden muss, auch nur andeungsweise zu entrollen. Halten wir bloss fest: es geht um Gemeinschaft, eben um die Bewährung dessen, was die Liebe gesucht und gefunden zu haben meint. Es geht weder bloss um leibliche noch bloss um geistige, sondern es geht um leibliche und geistige Gemeinschaft und zwar um die Gemeinschaft, in der der Mann durchaus der Mann und die Frau durchaus die Frau ist, aber nun eben dieser Mann dieser Frau, diese Frau diesem Mann auf Grund der Wahl der Liebe ganz zugewendet ist. Jedes "nicht ganz", jedes Uebereinanderhinwegsehen und Aneinandervorbeilegen bedeutet die gebrochene Ehe. Also auch jede Umdeutung des ehelichen Verhältnisses in ein anderes z.B. in ein kameradschaftliches oder freundschaftliches oder der Rückzug von der ehelichen Gemeinschaft von Mann und Frau auf die familiäre Gemeinschaft von Vater und Mutter. Es ist klar, dass eine solche Umdeutung, ein solches geordnetes Aneinandervorbeileben um der Treue willen in vielen Fällen die einzige Möglichkeit sein wird, eine Ehe zu retten. Aber eben: als gebrochene Ehe dann zu retten, d.h. als Ehe, die um jenes Aneinandervorbeilebens willen offenbar gegen das Gebot streitet, auch wenn sie das in anderer Hinsicht nicht tut und also insofern die Analogie zu Gottes Ordnung behauptet. Eben indem sie dies in anderer Hinsicht tut, ist der Fall nun auch in dieser Hinsicht, hinsichtlich der Lebensgemeinschaft nicht erledigt, kann der Kompromiss eben nur ein Kompromiss sein, wird dieselbe Ordnung Gottes, die uns zu unserem Heil nicht ganz hat fallen lassen, auch in dieser Hinsicht eine offene Frage, eine offene Wunde sein und bleiben müssen. An dieser Stelle wird auch auf die Frage nach der Ueberordnung des Mannes und der Unterordnung der Frau in der Ehe Bescheid zu geben sein. Man hat diese Frage von der Männer- und von der Frauenseite aus dadurch verwirrt, dass man den konkreten Sinn nicht beachtete, indem die Bibel mit Recht davon redet, und der auch für den Sinne und das Verständnis der bekannten Stelle in den Trauliturgien massgebend sein muss. Es handelt sich eben nicht abstrakt und allgemein um Ueber- und Unterordnung, Herrschaft und Untertänigkeit, sondern ganz speziell und einzigartig um die Ordnung dieses Verhältnisses. Was kann aber Ueberordnung und Unterordnung hier anderes bedeuten, als dass der Mann eben der Mann und die Frau eben die Frau, beide aber als solche sich restlos zugewendet sein sollen? Wer etwas von Liebe weiss, der wäre beinahe versucht zu lachen darüber, dass hier ein Problem bestehen soll. Es gilt doch einfach die Probe: wo zwei Menschen in Bewährung gegenseitiger freier Liebe miteinander leben, da vollzieht sich eben diese Sonderung der Funktionen - nicht einmal notwendig in jener doch etwas mechanischen und steifleinenen Weise, die die Ethiker an dieser Stelle als Lösung des Knotens zu empfehlen pflegen, wonach der Manne mehr das Ministerium des Aeussern, der Frau mehr das Ministerium des Innern zukäme - sondern in aller Freiheit (und gewiss nicht ohne allerlei scheinbare aber doch nur scheinbare Umkehrungen) so, dass der





Mann faktisch vorausgeht, die Frau nachfolgt, ein Vorangehen und Nachfolgen, oder also ein Herrschen und Untertansein, das doch nur die (damit, dass es sich um Mann und Frau, die sich leben, handelt) gegebene Form eines Miteinandergehens, eines immer neuen Suchens und Findens jenes Gleichtrittes, also des eigentlichen Lebens der Liebe bedeuten kann, jenes Spiel der wahren Liebe, in dem Vorangehen keinen selbstsüchtigen Vorsprung und Nachfolgen keinen ärgerlich oder trauernd hinzunehmenden Nachteil bedeutet, in dem vielmehr ein jedes um des andern und damit auch um seiner selbst willen gerade diese Rolle zu spielen hat. Summa: wirkliche Lebensgemeinschaft bedeutet, dass diese Frage - nicht etwa nicht gestellt ist oder ausscheidet, wohl aber durch das Leben der Liebe fortwährend sinngemäss beantwortet wird. Wo sie eine Frage ohne Antwort bedeutet, da bedeutet sie als solche eine Fragwürdigkeit der Lebensgemeinschaft der Ehe. - Noch ein Letztes sei hier gesagt: es handelt sich um die Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau. Es bedeutet wiederum ein gefährliches, überethisches, falsch idealistisches Spielen mit der Wirklichkeit, wenn man den Sinn der Ehe, besonders hinsichtlich ihrer leiblich natürlichen Seite, in der Erzeugung und Erziehung der Kinder sucht. Gewiss ist die Ehe als Voraussetzung der Familie Mittel zu diesem Zweck. Aber sie ist als Ehe auch und zuerst Selbstzweck, und es ist unmenschlich und ungöttlich zugleich - wir müssen uns hier mit Schleiermacher einverstanden erklären - sie dem Zwecke der Familie zum vornherein unterzuordnen. Wenn Mann und Frau sich wirklich suchen und finden, dann tun sie es um ihrer selbst willen, in Liebe - und Liebe hat keinen Zweck - oder sie tun es gar nicht. So, gerade so, in ihrer eigenen Würde ist die Ehe die natürliche, die schöpfungsmässige Voraussetzung der Familie. Kinder sind eine Gabe Gottes, durch die sich die Gemeinschaft der Ehe, ohne dadurch als solche aufgehoben zu werden, zur Gemeinschaft der Familie erweitert. Die Lehre, dass die Kinder der Zweck der Lebensgemeinschaft der Eltern in der Ehe seien, ist eine ehezerstörende Lehre, von der aus der Schritt zum Malthusianismus, zur künstlichen Geburtenbeschränkung so weit nicht ist, wie es aussieht. In der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau selbst müssen ihre allerdings unentbehrlichen Regeln und Schranken begründet sein, oder sie sind gar nicht begründet und können, von ihrem angeblichen Zweck her aufgerichtet, jeden Augenblick auch in ihr Gegenteil umschlagen.

Wir fassen uns nun kürzer in Bezug auf die beiden noch übrigen Punkte.

c) Ehe ist der Vollzug solcher Lebensgemeinschaft in der Verantwortung vor Gott und vor den andern Menschen. Ich habe die Verantwortung vor Gott nur um der Vollständigkeit der Definition willen genannt, denn wir reden ja vom Tun des Menschen hier überhaupt nur unter dem Gesichtspunkt dieser Verantwortung. Aber es ist ja gewiss nicht überflüssig und unangebracht, gerade hier an diesen unsern allgemeinen Gesichtspunkt auch ausdrücklich zu erinnern. Wir sind doch vielleicht als Geschöpfe Gottes nirgends so sehr bei uns selbst, wie gerade hinsichtlich unserer Geschlechtlichkeit. Also vielleicht doch auch nirgends so sehr der Erinnerung bedürftig, dass wir uns als Geschöpfe vor dem Schöpfer zu verantworten haben, dass alles in Unord-





nung ist auch bei scheinbarster Ordnung, wenn diese Verantwortung fehlen sollte, und umgekehrt alles in Ordnung auch bei scheinbarster Unordnung, wo diese Verantwortung stattfindet. Und nun fahren wir gleich fort: Verantwortung vor Gott wird in der Regel zusammenfallen mit Verantwortung auch vor den Menschen. In der Regel sage ich, denn so koinzidieren unser Verhältnis zu Gott und das zu unseren Mitmenschen nun einmal nicht, dass man die Möglichkeit ausschliessen dürfte, dass gerade auf diesem Gebiet etwas wohl unter Verantwortung vor Gott, nicht aber unter Verantwortung auch vor den Menschen geschehen kann, dass es eheähnliche Bindungen gibt, deren schwere Mangelhaftigkeit nichts daran ändert, dass sie insofern legitim sind, als sie vor Gott eingegangen und vollzogen sind, ohne dass sie - und das ist eben ihr schwerer Mangel - die Legitimität des Zivil- und Kirchenrechts und einer geltenden Moral in Anspruch nehmen könnten. Aber die Ausnahme bestätigt die Regel, und die Regel lautet hier wie sonst, dass die Verantwortung vor Gott sich konkret in der Verantwortung gegenüber dem Mitmenschen zu vollziehen hat, dass also Ehe, um Ehe zu sein, ausser ihren innern Kriterien auch der Anerkennung von aussen grundsätzlich bedürftig ist. Die Instanzen, die hier in Betracht kommen, sind die Familie, speziell die Eltern, der Staat und die Kirche. Wobei die Anerkennung durch die Eltern, die juristisch keine oder doch nur geringste Bedeutung hat, ethisch gerade die bedeutsamste ist, weil sie die Anerkennung der zunächst liegenden Instanz ist, und weil die Familie eine Schöpfungsordnung ist, was man vom Staat und von der Kirche nicht sagen kann. Ehe bedeutet auch, abgesehen von der Nachkommenschaft eine Erweiterung der Familie im engsten Sinne. Das ist es, was den Eltern das Recht gibt, bei der Begründung einer Ehe mitzureden. Mitzureden, mehr kann man allgemein nicht sagen. Denn Erwachsene stehen hier, wenn auch als Kinder, den Eltern gegenüber. Mitreden heisst also weder befehlen noch verbieten. Aber darin besteht die Verantwortung in dieser Hinsicht, dass man die Eltern mitreden lässt und auf sie hört. Ehe ohne den Segen der Eltern ist auf alle Fälle eine gewagte Ehe, ohne den Versuch einer Verständigung mit den Eltern sehr wahrscheinlich eine verfehlte Sache. Aber nun steht ja die Ehe nicht nur im Rahmen der Familie, sondern auch im Rahmen der menschlichen Gemeinschaft überhaupt. Dass diese gerade staatlich und kirchlich verfasst ist, lässt sich nicht als Schöpfungsordnung begründen, aber in ihrem Namen offenbar handelt nun also der Staat und die Kirche, wenn sie Anzeige, Öffentlichkeit, Genehmigung einer wirklichen Ehe fordern, wenn sie ihre Anerkennung ihrer Legitimität davon abhängig machen, dass dieser Mann und diese Frau ihrerseits die menschliche Gemeinschaft anerkennen dadurch, dass sie die Proklamierung der Gültigkeit ihrer Ehe beim Staat und die Verkündigung des göttlichen Segens über sie bei der Kirche einholen. Die gegenseitige freie Liebe können ihnen Eltern, Staat und Kirche weder geben noch nehmen. Den wirklichen Vollzug der ehelichen Lebensgemeinschaft können ihnen diese Instanzen nicht garantieren. Sie können nur in kompetenter Weise anerkennen, dass dieser Schritt in Verantwortung vor Gott nicht nur (für die sie ebenfalls nicht einstehen können), sondern jedenfalls auch in Verantwortung vor den Menschen stattgefunden hat. Also nicht diese Anerkennung allein und an sich macht die Ehe zur Ehe - die Art wie Gogarten gelegentlich bei der Frage nach dem Wesen der Ehe von



Standesamt und Traualtar zu sprechen pflegt, dürfte doch auf eine Ueberspitzung hinauslaufen - aber: auch diese Anerkennung macht die Ehe zur Ehe, auch sie ist zu ihrer Wirklichkeit grundsätzlich unentbehrlich, nur unter Anerkennung eines schweren Mangels entbehrlich. Denn die Ehe ist eine bestimmte Seite des göttlich geordneten menschlichen Lebensaktes. Dieser Lebensakt spielt sich aber nicht nomadenhaft, sondern in unserem Zusammensein mit dem Leben der andern Menschen. Wie die Arbeit diese Beziehung zu dem Mitmenschen hat, so auch die Ehe. Der Segen der Eltern, die standesamtliche und die kirchliche Trauung sind sinnvoll als Zeugnis dafür, dass die Ehe in dieser Beziehung steht, und damit indirekt für die Konkretheit der Bindung an Gott, in der sie als wirkliche Ehe allein eingegangen werden kann.

d) Von der Lebenslänglichkeit der Ehe ist nun noch etwas zu sagen. Nicht viel, gerade weil sich in dieser Bestimmung alle ihre Probleme zusammendrängen. Ja, wenn es "Ehe auf Zeit" gäbe, wie der wunderschöne Ausdruck der modernen Ehereformer lautet, dann gäbe es wirklich mit einem Schlag keine Eheprobleme und keine Ehenot mehr, aus dem einfachen Grunde, weil es dann eben keine Ehe mehr gäbe. An die Stelle der Liebe träte dann der prinzipielle und andauernde Flirt, an die Stelle der vollzogenen Lebensgemeinschaft ein gemächliches und mit den Partnern angenehm abwechselndes "Es miteinander Probieren", an die Stelle der öffentlich und verantwortlich eingegangenen Bindung eine Reihe von privaten und unverbindlichen vorläufigen Uebereinkünften. Was anderes soll man dazu sagen, als dass das alles sehr schön oder auch nicht sehr schön, aber auf alle Fälle eben nicht Ehe wäre? Und möglich doch nur dann, wenn die ganze konkrete Bezogenheit eines Mannes zu einer Frau, wie gebrochen sie in ihrer Wirklichkeit immer sein möge, nicht unter allen Umständen so gebieterisch die Tendenz auf Einheit, Ganzheit, Dauer hätte und eben damit auf eine Ordnung hinwiese, an der der Lauf und der Wechsel der Zeit nichts ändern kann. Der Begriff des Flirtes, des Eheversuches, der vorläufigen Uebereinkunft und damit der ganze Begriff der Zeitehe werden dem Problem dieser Tendenz dieses Hinweises nun einmal nicht gerecht. Man kann es auch so sagen: man braucht ja diese in fauler Absicht gebildeten Begriffe selbst nur ernst zu nehmen, sie nur in ihre Konsequenz zu verfolgen, um darauf gestossen zu werden, dass auch hinter ihnen der Begriff einer beständigen Gemeinschaft steht. Man versuche es nur wirklich erotisch zu spielen, um sich zu überzeugen, dass dieses Spiel ernst ist, dass es uns ganz in Anspruch nimmt. Man mache doch einen wirklichen Eheversuch, um sich zu überzeugen, dass man, wenn man wirklich das versucht, mit Abbrechen gar nicht rechnen kann. Man versuche doch eine vorläufige Uebereinkunft in dieser Sache, um sich zu überzeugen, dass wirkliche Uebereinkunft hier nur mit der Absicht auf Dauer möglich ist. Dilattanten der Liebe und der Ehe müssen es sein, die diesen Begriff der Zeitehe ersonnen haben. Für jeden, der hier weiss, von was er redet und nicht bloss schwatzt von Dingen, die er nicht versteht, bricht dieser Begriff in sich selbst zusammen, so einleuchtender sich zunächst darzubieten scheint. Nicht die Kirche und nicht der Staat haben die lebenslängliche Ehe erfunden, sondern sie haben die Ehe gefunden in dieser Wahrheit, neben der es keine andere gibt. Der erste und kleinste Schritt, den man tut in dem ungeheuren Kosmos der Ehe, bedeutet, ernst bedacht und recht verstanden,





dass man eine Türe hinter sich zuschliesst, die sich anders als auf das Geheiss des Herrn über Leben und Tod nicht wieder öffnen wird, durch die es grundsätzlich kein Zurück gibt. Das eben ist der furchtbare Ernst der Ehe. Darum erklärt die alte Basler Trauliturgie die Worte "Seines Segens euch getrösten" mit den andern Worten: "mithin das Joch der Ehe dest geduldiger tragen möget". Es ist eben der Segen der Ehe, dessen man sich trösten darf und ihr Joch, das schlechterdings getragen werden will, dass ihre Grenze mit der Grenze der Zeit zusammenfällt. Weiter soll man freilich nicht gehen. Ewige Liebe kann man sich nicht schwören. Hier gilt: sie werden weder freien noch sich freien lassen! Matth. 22, 30, und daneben ist die Verkündigung der Fortdauer auch des schönsten Verhältnisses in die Ewigkeit hinein ein sentimentaler Unfug, den wenigstens Theologen unterlassen sollten. Die Bestimmung der Lebenslänglichkeit ist wahrhaftig gerade ernst genug. Er bedeutet, dass der Begriff der Ehescheidung schlechterdings nur als ein Grenzbegriff in Betracht kommen kann. "Von Anbeginn ist es nicht also gewesen" Matth. 19, 8. Daran ist nicht zu rütteln. Man wird sich, um das zu verstehen, nur nicht gerade an den juristischen Sinn des Begriffs Ehescheidung halten dürfen. Die Ehescheidung im juristischen Sinn ist ein letzter und dann vielleicht unvermeidlicher Punkt in einer langen Reihe, auf deren frühere Punkte viel mehr ankommt als auf diesen letzten. Ehescheidung ist grundsätzlich jeder Akt, durch den die Ehe negiert wird, in dem die Treue aussetzt, in dem die Einheit, die Ganzheit, die Dauer der Ehe unterbrochen wird. Hier muss man fragen: ob Ehescheidung erlaubt sei oder nicht? um dann sofort zu sehen, dass die Ehe freilich fortwährend geschieden wird, dass es freilich "um eures Herzens Härte willen" fortwährend auch geordnete Formen dieses unordnungsmässigen Wesens, wohlthätige, d.h. die Lage erleichternde entspannende Kompromisse geben mag, endlich und zuletzt in der Tat auch den Kompromiss, den man Ehescheidung im juristischen Sinn nennt, dass das alles aber gar nichts daran ändern kann, dass in der Ordnung der Ehe, nach der wir zu fragen haben, die Möglichkeit der Ehescheidung, des Versagens der Treue, weder in jenem eigentlichen und primären, noch in diesem sekundären juristischen, aber allerdings abschliessend bedeutungsvollen Sinne vorgesehen ist, sondern von der Ordnung der Ehe aus gesehen, wird es hier wie dort immer heissen: "der bricht die Ehe". Sofern dabei geordnete Unordnung vorliegt, ist auch hier Gehorsam nicht unmöglich, sofern es doch eine geordnete Unordnung ist, ist dasselbe Ungehorsam. Etwas anderes ist die Vergebung, etwas anderes die Anerkennung der menschlichen Sünde. Die letztere in der göttlichen Ordnung vorgesehen zu finden, werden wir eben nicht erwarten dürfen. Gerade an der Bestimmung der Lebenslänglichkeit der Ehe dürfte das 1000-fältige Nicht-Verwirklichen dieser Ordnung durch die, die unter ihr stehen, einsichtig werden. Kann man sich wundern, wenn wir sie zu Kompromissen, vielleicht zu jenem letzten Kompromiss greifen sehen? Ob er keine andere Möglichkeit hatte als diese, wer will das etwa für einen andern entscheiden? Wir glauben auch an eine Vergebung der tausendfachen Sünde, ja noch mehr an eine Freiheit der Kinder Gottes in der ganzen Gebrochenheit ihres Tuns auch in dieser Hinsicht. Aber dass wir andere nicht richten und für sie und für uns selbst an Vergebung glauben, das darf nicht bedeuten, dass wir das Gebot verkrümmen zu ihren oder





unsern Gunsten. Wir richten keinen andern, weil wir uns mit ihm gerichtet wissen. Wir glauben an Vergebung und bekennen damit, dass wir gesündigt haben, dass Ehescheidung im eigentlichen und im juristischen Sinn Unordnung ist, geordnete Unordnung vielleicht aber Unordnung, dass sie uns so oder so mit der Frage belastet, wie wir vor Gott damit bestehen werden, und dass wir diese Last tragen müssen. Gottes Gnadenordnung steht in einem andern Buch. Dieses Buch ist immer auch aufgeschlagen. Aber wenn wir wissen wollen, was Gottes Ordnung ist - und dessen werden wir unter der Gnade stehend nicht weniger, sondern mehr gedenken, dass wir unter Gottes Ordnung stehen, dann ist einzusehen, dass Ordnung heilsamer Weise diese und keine andere ist.

3. Mit der Wirklichkeit unseres Daseins einerseits und andererseits mit dem Vollzug der Ehe nach ihrer natürlichen Seite wird eine dritte Ordnung sichtbar, die Ordnung der Familie, d.h. die der Natur der Sache nach ein bestimmtes Stetigkeitsprinzip in sich tragende Beziehung zu Vater und Mutter einerseits, zu den eigenen Kindern andererseits, um gegen uns aufzustehen mit der Würde des Gebotes, mit der Frage: wie wir vor dem Gebot Gottes, das auch sie verkörpert und vertritt, mit unserm Tun zu bestehen gedenken? Gibt es eine solche Ordnung, dann werden wir auch sie als eine Seite des göttlichen Schöpfungsgebotes der *lex naturae* zu verstehen haben. Denn auch diese Beziehung, und mit ihr die in ihr gesetzte Bindung, wie man diese auch verstehen, wie sie sich auch geschichtlich gestalten möge, ist schon mit unserem Leben als solchem gegeben. Sie bedeutet aber eine Bindung, diese Ordnung besteht also wiederum darum, weil unser Leben das Leben von Menschen ist. Alte und Junge, Anhänglichkeit, Fürsorge und dgl. als Inhalt der Beziehung zwischen beiden gibt es freilich auch in der Tierwelt. Aber von Eltern, von Vater und Mutter und Kindern pflegt man doch im Blick auf eine Affen- oder Katzenfamilie in der Regel nur im Scherz zu reden, wie es andererseits mindestens eine Saloppheit bedeutet, wenn jemand von seinem Vater per "der Alte" redet und jede Mutter es sich wohl verbitten wird, dass man ihr Kind als ihr Junges bezeichnete! Gerade der schöne deutsche Komparativ "die Aeltern", der leider durch die moderne Orthographie wie so viel anderes verwischt ist, zeigt im Unterschied etwa zu den *parentes* der Römer, dass jedenfalls unsere Sprache etwas weiss von einer über den instinktiven Inhalt dieser Beziehung hinausgehenden Ueber- und Unterordnung. Mit der Geistleiblichkeit des Menschen ist eben gegeben, dass diese Beziehung, die an sich eine rein natürliche ist und den Menschen vom Tier noch nicht unterscheidet, zum Gegenstand der Erkenntnis wird. Erkenntnis aber entdeckt die Notwendigkeit dieser Beziehung, das unsern Lebensakt Bindende, das uns selbst Verpflichtende der Tatsache, dass wir in dieser Beziehung stehen. Erkenntnis erhebt die Ordnung ins Bewusstsein, übersetzt das Gegebensein des faktischen Geschehens in eine Aufgabe des Handelns, in eine gegenüber unserem faktischen Handeln aufgeworfene Frage. Paulus hat, Eph. 6, 2, zu dem hier in Betracht kommenden Stück des Dekalogs eine doppelte Anmerkung gemacht. Er nennt diese Entole nämlich die erste, d.h. doch wohl die naheliegendste und natürlichste der sich von unserm Leben selbst und von unserer individuellen Lebensbestimmtheit abhebenden Forderungen oder Ordnungen. Und er betont, dass sie en *epangelia* gegeben sei,



in und mit der Verheissung: "auf dass es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden", womit offenbar ihre unveräusserliche Zugehörigkeit zu unserem schöpfungsmässigen Leben noch einmal unterstrichen wird. Man kann - dies dürfte doch wohl der nächste Sinn dieser Bemerkungen des Apostels sein - nicht leben, ohne alsbald auf diese Ordnung zu stossen, und das Leben selbst ist in seinem Bestand und Fortgang an diese Ordnung geknüpft. Aber was ist nun ihr besonderer charakteristischer, also von der Beziehung zwischen Alten und Jungen in der Tierwelt einerseits und von den übrigen Beziehungen zwischen den Menschen andererseits sich unterscheidender Inhalt? Ehre Vater und Mutter! sagt der Dekalog bekannflich, und es ist vielleicht nicht so abwegig und willkürlich, wie es auf den ersten Blick aussehen mag, wenn in Analogie dazu der Begriff der "Ehrfurcht vor dem Kinde" aufgestellt worden ist. Wenn der Begriff "Ehe" hier sachgemäss angewendet ist, dann bedeutet das zunächst im Blick auf das Verhältnis der Kinder zu den Eltern - und damit bekommt jene doppelte Ahmerkung, Eph.6,2, doppeltes Gewicht - dass die Kinder die Eltern grundsätzlich in der Blickrichtung zu sehen haben, in der - natürlich im unendlichen qualitativen Unterschied von Schöpfer und Geschöpf - Gott zu sehen ist. Auf diesen Zusammenhang weist uns ja auch die biblische Verwendung der Begriffe "Vater" und "Kind" für das Verhältnis von Gott und Mensch. Durchaus nicht jeder Mitmensch ist von Haus aus in dieser Blickrichtung zu suchen (der Ehegenosse z.B. sicher nicht), wohl aber Vater und Mutter. Eben dieser Zusammenhang liegt aber auch im Wesen der Sache und dürfte in der Tat der Gegenstand der Erkenntnis sein, um die es für uns Menschen in Bezug auf dieses Verhältnis geht. Die "Aeltern" in diesem prägnanten Sinn des Wortes, die höchst konkret älter sind als wir, vor uns da waren, sie waren es ja in dem entscheidenden Sinn als unsere Erzeuger, als unsere parentes. Ihre fruchtbare Vereinigung war und ist innerhalb der zeitlichen Wirklichkeit unsere eigene ratio essendi, die geschöpfliche Wiederholung des Schöpferrufes: Es werde! kraft dessen wir als Geschöpfe Gottes existieren. Gewiss findet hier nur Analogie statt. Aber sie findet statt und zwar ganz und gar einzigartig für jeden Menschen in seinen Eltern. Sie repräsentieren für ihn das Wunder der Schöpfung und des Schöpfers, ohne den er nichts wäre. Darum kommt den Eltern unsererseits das Besondere, Charakteristische zu: eben Ehre, als den Repräsentanten des Schöpfergottes, was so niemand sonst für uns sein kann. Darum ist dieses Gebot nicht nur darum das erste, weil es dem Menschen zuerst begegnet, sondern auch darum, weil es ihn zuerst und in ganz einzigartiger Weise an den Schöpfer bindet. Darum lässt sich die Lebensverheissung nach den Dekalog von der Beachtung des gerade so auftretenden Schöpfungsgebotes nicht trennen, darum finden wir seine Uebertretung im alten Testament mit so grimmigen Drohungen umgeben. Dieses Ehren wird nun in concreto etwas sehr Verschiedenes bedeuten für das junge wie für das selbst schon erwachsene Kind: aus dem strikten Gehorsam wird hier mit der Zeit notwendig als Ausdruck derselben Ehrung ein nicht minder striktes Hören, wie es eben einem selbständigen Menschen zukommt. Etwas anderes gegenüber den selbst in der Vollkraft des Lebens stehenden, etwas anderes gegenüber den selbst in dieser oder jener Hinsicht bedürftig gewordenen Eltern: aus dem untergeordneten, empfangenden, sich weiden lassenden Ehren kann dann u.U. ohne aufzu-





hören, ein wirkliches Ehren sein, ein überlegenes, helfendes, Leitendes Ehren werden. Ein anderes gegenüber Eltern, die nach unserer Einsicht unser Zutrauen und unsern Respekt verdienen, ein anderes gegenüber solchen, denen gegenüber beides für uns vielleicht erschüttert ist: gibt es eine Ehrung in freudiger Aufgeschlossenheit und Verbundenheit, so kann und muss es auch eine solche in blosser Bereitschaft dazu, in relativer Zurückhaltung geben. Keine Bedrohung unseres Gehorsams kann eine Bedrohung des Gebotes bedeuten, das ist die Regel nach der auch hier zu denken ist. Und man wird die Sache gewiss, über die direkten Beziehungen zwischen Kinder und Eltern hinausgehend, auch so wenden dürfen und müssen: Vater und Mutter ehren heisst, ihnen Ehre machen, d.h. so handeln, dass jene Analogie des göttlichen Schöpfungsaktes, der wir unsere Existenz verdanken, durch unsere Existenz, also durch unsere Tat heilig gehalten werde nicht nur im Blick auf den Schöpfer selbst, sondern auch, weil im Blick auf den Schöpfer selbst, im Blick auf die, die nach Seiner Ordnung das Werkzeug waren, kraft dessen wir als Seine Geschöpfe existieren. Also die Frage ist gestellt, wie sie in Bezug auf unsere konkrete Beziehung zum andern Geschlecht gestellt ist: ob man sie als unter der Ordnung der Ehe stehend erkennen können - so hier in Bezug auf unsere Eltern: ob und inwiefern die Ordnung der Familie, das Ehre Vater und Mutter! anerkannt ist in unserem Tun. Die Frage ist aber auch nach der andern Seite gestellt, an die Eltern in Bezug auf die Kinder, ein ganz anderes, gerade das umgekehrte "Ehren", wenn wir bei diesem Begriff bleiben wollen, kommt hier in Betracht. Dürfen und müssen wir die Erzeugung des Menschen verstehen als Analogie zum göttlichen Schöpfungsakt, dann ist das Verhältnis der Eltern zu den Kindern dadurch geregelt, dass sie sie, gewiss nur wie ein Geschöpf das andere, aber nun doch innerhalb der geschöpflichen Welt in ganz einzigartiger Weise in der Blickrichtung sehen, in der Gott der Schöpfer sie sieht. Eph.3,15 ist hier zu bedenken, die merkwürdige Stelle, von der aus Gott stammenden "Väterlichkeit" im Himmel und auf Erden; also nicht an der Ehre des Schöpfers nehmen die Kinder teil, das ist eben ihr unaufhebbarer Unterschied von den Eltern, wohl aber, und das ist auch eine Ehre, an der Ehre des Geschöpfes - das Gott in Liebe gewollt und ins Dasein gerufen, das er gerade in dieser und dieser Bestimmtheit seiner Existenz haben wollte, dem er damit eine eigenen eben seine Wirklichkeit, wirkliche Freiheit gegeben hat, das er in dieser seiner Freiheit erhält, begleitet und regiert. Alles Geschaffene existiert im Segen und durch den Segen des Herrn, das ist der tiefe Sinn des die Lehre von der Schöpfung ergänzenden und erklärenden Dogmas von der Vorsehung, das hier zu bedenken ist. Darum ist in der Bibel so viel vom Segen der Eltern die Rede als von dem eigentlich und letztlich Entscheidenden, was sie für ihre Kinder tun und ihnen hinterlassen können. Sie können, gewiss als Geschöpfe, aber nach der Ordnung Gottes, wahrhaftig segnen. Und darin besteht letztlich alles Sorgen für die Kinder, alle Erziehung und Leitung durch Weisung und vor allem durch Vorbild, alles wirkliche Lieben und Betreuen der Kinder, dass man sie als Mittler des göttlichen Segens selber segne, weil man diesen jungen Menschen gegenüber dazu - nur diesen in dieser Weise und diesen letztlich nur dazu - von Gott selbst darum, dass man eben ihr Vater oder ihre Mutter ist, eingesetzt ist. Und die ethische Frage





die an alles elterliche Tun gerichtet ist, wird dahin zu formulieren sein, ob unser Tun und Lassen ihnen gegenüber an diesem Masstab gemessen sich rechtfertigen lässt, dass wir ihnen mutatis mutandis vor Augen stellen, wie der Schöpfer an ihnen handelt, ob sie in der Verlängerung der Blickrichtung, in der sie uns sehen, tatsächlich den Schöpfer zu sehen bekommen oder vielleicht einen bösen launischen Tyrannen, einen wunderlichen Demiurgen sehen müssen. Eltern sind verantwortlich dafür, dass die Kinder ektypisch in ihnen etwas zu sehen bekommen von der Güte und Strenge Gottes. - Soviel über die Prinzipien der christlichen Hausordnung, deren Anwendung wahrlich nicht etwa Sache der Freiheit im Sinne von Willkür, wohl aber Sache des göttlichen Gebotes ist, dem wir, indem wir uns an Hand dieser Prinzipien besinnen, im einzelnen wohl begegnen werden, so wie es eben uns, einem jeden in ganz besonderer Weise begegnet.

4. Als unter einer Ordnung stehend haben wir endlich unser Zusammenleben mit den Menschen überhaupt zu verstehen. Nach einer Schöpfungsordnung fragen wir hier. Es würde ja nahe liegen, hier in derselben Weise nach den Begriffen der Kirche und des Staates zu greifen, wie wir in Bezug auf die Ordnung unseres Geschlechtslebens nach dem Begriff der Ehe, und in Bezug auf die Ordnung unseres Verhältnisses zu unsern Allernächsten nach dem Begriff der Familie gegriffen haben. Aber wenn wir uns auch nicht weigern werden, auch Staat und Kirche als Gottesordnungen zu verstehen, so sind sie das doch in einem ganz andern Sinn als Arbeit, Ehe und Familie, nämlich jedenfalls gerade nicht als Schöpfungsordnungen, nicht als Ordnungen, die schon mit unserer Existenz als Menschen gegeben sind. Kirche und Staat setzen die Sünde voraus, und verkörpern also Gottes Ordnung als Gegenwirkung gegen die Sünde, in ihrer Wirklichkeit als Gnade und als Gesetz. Dass wir auch die Ordnungen der Arbeit, der Ehe und der Familie nur in der Gebrochenheit ihres Kontrastes zu unserer Uebertretung kennen, ändert nichts daran, dass sie nicht erst in diesem Kontrast, sondern schon als Ordnung unserer Existenz ganz abgesehen von diesem Kontrast Gültigkeit haben. Das kann man aber von Kirche und Staat nicht sagen. Kirche und Staat lassen sich nur als göttliche Notordnungen verständlich machen. Kirche und Staat beziehen sich beide wenn auch in sehr verschiedener Weise, auf den ungehorsamen, aber durch Gottes Gnade nicht sich selbst überlassenen Menschen, und haben uns darum erst im nächsten Kapitel zu beschäftigen. Aber Kirche und Staat sind nun doch nicht ohne Voraussetzungen in der Schöpfungsordnung. Das positive Gesetz ist gemessen am natürlichen, sagten die alten Ethiker. Nach diesen Voraussetzungen haben wir hier zu fragen. Für Kirche und Staat ist offenbar bezeichnend einmal die Gleichheit aller Menschen, die in ihnen als Formen der Gemeinschaft zusammengefasst sind, sodann aber und ebenso die Führung, mit der beauftragt in beiden kraft derselben Ordnung Einzelne aus der Menge der Uebrigen heraustreten, um im Namen der Ordnung, die für alle gilt, stellvertretend für die andern und an ihnen zu handeln. Gleichheit bedeutet in der Kirche die gemeinsame Anerkennung des Aufruhrs gegen Gott, dessen sich die ganze Gemeinde schuldig weiss, und der Barmherzigkeit Gottes, von der sie in allen ihren Gliedern allein leben will. Führung bedeutet in der Kirche das Vorhandensein eines besondern Dienstes der



Verkündigung des Gesetzes und der Gnade. Gleichheit bedeutet im Staat die Repression des Kampfes aller gegen alle, der Unterdrückung der Schwachen durch die Starken, durch das Mittel des durch die Gewalt aufrecht erhaltenen Rechtes. Und Führung bedeutet im Staate das Vorhandensein eines Wächteramtes zur Wahrung des Rechtes durch Ausübung der Gewalt. Diese Gleichheit der Menschen untereinander und die Führung durch Einzelne, weist in ihrem Wesen hin auf eine schon vorhandene schwere Störung des Verhältnisses des Menschen zu Gott und zu seinem Nächsten. Sie ist offenbar nicht Schöpfungsordnung. Sie kann aber, wenn sie wirklich Gottesordnung ist, der Schöpfungsordnung nicht widersprechen, sie muss in ihr ihre Wurzeln haben, Wurzeln, die mit der Abwehr- und Hilfsordnung von Kirche und Staat nicht zu verwechseln, sondern einfach als Lebensordnung zu verstehen sind. Und in der Tat: das Leben jetzt als Zusammenleben Aller betrachtet, fordert von Haus aus, wie es die Arbeit, wie es die Ehe und Familie fordert, so auch und in derselben Allgemeinheit und Ursprünglichkeit gegenüber allen geschichtlich gewordenen und sich verändernden Verhältnissen eine Entsprechung zu dem, was Kirche und Staat in regno gratiae als Gebot des Schöpfergottes, bedeuten, eine Wirklichkeit der lex naturae auch nach dieser Seite. Die alte Ethik fasste das, was hier gemeint ist, zusammen in den Begriff der Billigkeit, aequitas. Ich ziehe vor, die zwei Begriffe Gleichheit und Führung zu gebrauchen, um sofort etwas Deutliches zu sagen. Und ich sage nicht einfach Gleichheit und Ungleichheit, um mit Führung sofort sagen zu können, auf was es bei der Gleichheit in der Tat entsprechenden Ungleichheit ankommt. Das Zusammenleben der Menschen gründet sich von Hause aus auf ihre Gleichheit. Wo sie in Frage gestellt ist, da ist auch das Zusammenleben in Frage gestellt, und wenn Leben immer Zusammenleben ist, das Leben selber. Um die Gleichheit im Verhältnis zu Gott dem Schöpfer handelt es sich, und damit auch die Gleichberechtigung des Anspruchs auf das Leben, und alles, was das bedeutet. Unser aller Recht in dieser Beziehung ist dadurch bedingt und beschränkt, aber auch dadurch gesetzt und aufgerichtet, dass wir unser Leben nicht aus uns selbst, sondern aus Gott haben, von Gott jeden Augenblick aufs Neue empfangen müssen, um es zu haben. In der Erkenntnis dieser meiner Abhängigkeit erkenne ich mich als Mensch - das macht mich zum Menschen, dass ich diese Abhängigkeit erkenne und durch mein Tun bejahe. Und indem ich mich in dieser Erkenntnis mit dem andern begegne, erkenne ich ihn als Mitmenschen, das macht ihn zu meinem Mitmenschen, dass er mir zum Spiegel meiner eigenen Selbsterkenntnis als Gottes Geschöpf wird, dass ich ihn als solchen wiederum durch mein Tun bejahe. Humanität heisst also einerseits Wissen um unsere durch keinen Unterschied aufzuhebende Gleichheit vor Gott. Dass es einen Rationalismus gibt, der nur von diesem Einerseits weiss - aber dann sicher auch von diesem nicht, wie man davon wissen müsste - das gibt einer Romantik noch lange nicht Recht, die von diesem Einerseits gar nichts wissen will, um dann sich auch von dem von ihr einseitig behaupteten Andererseits nicht recht zu wissen. Sinnvoll ist auch die feinste und gerechtfertigteste Gliederung der Gesellschaft nicht an sich, sondern nur unter der Voraussetzung der wesentlichen, eben auf Gleichheit beruhenden Kontinuität aller ihrer Glieder. Wo diese bedroht ist, da ist vom Naturrecht aus





mit Recht zu fragen, ob die vermeintliche Ordnung nicht heimliche Unordnung sei. Denn Führung an sich, Führung der Einen durch die andern ist ein rohes Stück aus dem Kampfe ums Dasein. Leithammel und Führerelefanten gibt es auch in der Tierwelt. Führung wird sinnvoll auf dem Hintergrund der Gleichheit, sofern alle dasselbe Anliegen haben. Das Recht im Recht, das richtige Recht ist das für Alle gültige, das von Allen zu respektierende, aber auch alle schützende Recht. Das Kriterium alles Handelns, bei dem ich irgendwie führend, also scheinbar mit mehr Recht als die andern aus ihrer Reihe hervortrete, liegt darin, dass ich nichts <sup>anders</sup> tue, als dass ich das Recht Aller aufrichte und wahre. Unter dieser Ordnung also steht der Wille zum Leben, steht aber auch die Ehrfurcht vor dem fremden Leben, durch sie unterscheidet sich das Gebot des Lebens von einem blossen Instinkt es gibt keinen Anspruch des Lebens, ob es nun mein eigenes oder ein fremdes ist, das sich nicht legitimieren müsste vor der Erkenntnis, dass der Anspruch Aller grundsätzlich mit Recht derselbe ist. Wo diese Erkenntnis unterschlagen wäre, da wäre die Erkenntnis Gottes unterschlagen, denn vor Gott müssen wir uns Alle als im gleichen Sinn zum Leben berufen erkennen. Aber nun ist dieses Leben, zu dem wir berufen sind, ja ein besonders bestimmtes für jeden einzelnen Menschen. Und das muss uns allerdings hindern, diese schöpfungsmässige Gleichheit als eine mechanische Einerleiheit zu verstehen. Nicht, dass jetzt die Ungleichheit, in der wir nebeneinander existieren, doch noch einen höheren Anspruch des Einen vor dem andern begründete - wir haben das bereits bei einem früheren Anlass abgelehnt - wohl aber bedeutet diese Ungleichheit, dass nicht Allen im Zusammenleben Aller dieselbe Stellung im Verhältnis zu den andern zukommen kann, dass es immer Einigen auf Grund ihres besonderen Berufes zukommen wird, zu führen, andern aber nachzufolgen. Eben damit das Anliegen Aller zur Geltung komme, können nicht alle führen, nicht alle folgen, muss sich unser Zusammenleben jetzt in dieser, jetzt in jener Hinsicht gliedern und differenzieren, ganz anders in politischer, ganz anders in wirtschaftlicher, ganz anders in wissenschaftlicher und wieder ganz anders in kirchlicher Hinsicht. Die Gesellschaft trägt aber die Möglichkeit solcher Gliederung und Differenzierung von Hause aus in sich, so gut wie die Gleichheit ihrer einzelnen Subjekte. Wo sie verkannt oder geleugnet wird, da ist wieder das Zusammenleben der Menschen und damit ihr Leben überhaupt in Frage gestellt. Unser Anspruch mit bloss gleicher Pflicht neben den andern zu stehen, wird sich also legitimieren müssen vor dem Anspruch der Frage, ob wir nicht in dieser oder jener Hinsicht ausserordentliche Pflicht der Führung haben, und unser Anspruch auf gleiches Recht mit allen andern vor dem Anspruch der Frage, ob da nicht andere sind, die uns gegenüber das ausserordentliche Recht der Führung geltend zu machen haben. Nicht erst damit, dass wir Sünder sind, die durch Gottes Gnade unter dem Gesetz stehen, sondern schon damit, dass wir als Menschen leben, kommt solche Ueberordnung und Unterordnung beständig in Frage, nicht in Aufhebung, sondern in Bestätigung unserer Gleichheit vor Gott. Weil sie Gleichheit vor Gott ist, darum kann sie in concreto jeden Augenblick Ungleichheit unter den Menschen bedeuten. Und wieder müssten wir Gottes vergessen, wenn wir vergessen wollten, dass die Frage nach dem Sinn unseres Tuns in dieser Hinsicht gestellt ist.





## X DER GLAUBE

Gottes Gebot wird von mir erfüllt, d.h. mein Tun ist gut, ist Gehorsam gegen das Gebot des Lebens, ist meiner Berufung entsprechend und in der Ordnung, sofern mir gesagt ist und ich mir gesagt sein lasse, dass es in Uebereinstimmung steht mit dem Willen des Schöpfers des Lebens. Dass mir das gesagt ist, und dass ich mir das gesagt sein lasse, das ist das Werk des Wortes und Geistes Gottes des Vaters, oder die Wirklichkeit des Glaubens.

1. Auf das Problem unseres Tuns als solchen unter dem Gesichtspunkt des Schöpfergebotes haben wir nun noch kurz einzutreten. Wir wissen, dass wir zum Leben bestimmt sind in der unauflöslichen Korrelation des Willens zum Leben und der Ehrfurcht vor dem Leben. Wir wissen, dass diese unsere Bestimmung präzisiert ist einerseits durch den an jeden Menschen im besondern ergehenden Beruf, andererseits durch die Ordnung, die unser Leben als menschliches Leben qualifiziert. Eine ganze Anzahl von Kriterien sind sichtbar geworden, an denen unser Handeln gemessen ist, teils in Bezug auf seinen Inhalt, teils in Bezug auf uns selbst als die Handelnden, teils in Bezug auf die Form unseres Handelns. Wir haben aber noch nicht nach unserm Handeln als solchem gefragt, nach dem Lebensakt selber, der unter allen diesen Bestimmungen steht, nach dem Subjekt aller dieser Prädikate, wir können auch sagen: nach der Erfüllung des Schöpfergebotes. Man könnte freilich den Stand unserer Nachforschung ebensogut dahin bestimmen, dass wir ununterbrochen eben danach gefragt haben, und dass uns nun nur noch übrigbleibt, eben diese Frage als den Sinn aller gestellten Fragen ausdrücklich herauszustellen. Wir konnten ja gar nicht anders als von jedem der berührten Punkte aus die Linie zu ziehen oder doch anzudeuten nach dem Mittelpunkt hin, nach der fallenden Entscheidung unseres konkreten Handelns, in der wir nicht einem Kriterium, sondern dem Kriterium, dem unzweideutigen Kriterium, in der wir Gott selbst und Seinem Gebot begegnen müssen, in der wir verantwortlich gemacht, in der über die Güte oder Bosheit unseres Tuns nicht unsere, sondern Gottes Entscheidung fällt. Um dieses Hinweises willen allein berührten wir ja überhaupt alle jene Punkte. Weil wir als Menschen keiner Zentralschau fähig sind, sondern Besinnung nur üben können, indem wir unterscheiden, wissend, dass das Unterschiedene in sich Eines ist, vollzogen wir die relative Abstraktion des Schöpfergebotes im Unterschied zu dem, was Gottes Gebot auch ist: Versöhnergebot und Erlösergebot, vollzogen wir weiter die relative Abstraktion jener drei Gesichtspunkte und erlaubten wir uns, immer nicht mit



letztem, sondern nur mit vorletztem Recht unter diesen drei Gesichtspunkten, ~~exempli~~ causa diese und diese in Betracht kommenden Einzelmomente, einzelne Möglichkeiten oder Gruppen von Möglichkeiten menschlichen Tuns herauszugreifen oder zu diskutieren. Nicht um der Konkretionen willen, sondern um diesen Hinweis konkret zu vollziehen, haben wir uns auf eine ganze Reihe von Konkretionen eingelassen, und werden wir uns auch in den nächsten Kapiteln auf solche einlassen müssen. Eben darum nicht in der Absicht und nicht mit dem Erfolg der Aufstellung eines Gesetzbuches des christlichen Lebens I. Teil. Die lex naturae etwa - eben darum ohne das Urteil über Güte oder Bosheit bestimmter Handlungen vorwegzunehmen, sondern uns begnügend damit, das Aufgeworfensein der ethischen Frage hier zunächst im Blick auf unser Geschaffensein als solches und also unter den drei Gesichtspunkten der Bestimmung zum Leben, des Berufes und der Ordnung zu anerkennen und damit den Ausblick auf das uns in Anspruch nehmende, uns heiligende Wort Gottes, in der Tat zunächst als lex naturae, aber um seiner selbst, nicht um der lex naturae willen zu gewinnen. Auch der dritte Gesichtspunkt, der der Ordnung, dürfte ja nicht etwa so verstanden werden, als sei eine Handlung oder Handlungsweise darum, weil wir sie (etwa auf dem Gebiet der Arbeit oder der Ehe) als "ordnungsmässig" oder "nicht ordnungsmässig" meinen beurteilen zu müssen, als gut oder böse bezeichnet. Denn wenn dieselbe Handlung, nur schon auf ihre Ordnungsmässigkeit angesehen, ein ganz anderes Gesicht haben kann, je nachdem wir sie z.B. als Arbeitsleistung oder in ihrer Bedeutung im Verhältnis zur Ordnung der Familie betrachten, so wäre auch damit, dass wir sie vielleicht eindeutig als ordnungsmässig im Sinn von Paragraphen 9 verstehen könnten, über ihre Güte noch nicht entschieden, weil dieselbe Handlung ausserdem auch unter dem Gesichtspunkt des Inhalts im Sinn von Paragraphen 7 und unter dem Gesichtspunkt der subjektiven Berufung im Sinn von Paragraphen 8 zu beurteilen wär. Und auch dann, wenn wir etwa in der Lage wären, eine bestimmte eigene oder fremde Handlung von allen Seiten, in der ganzen Komplexheit der in diesem Begriff der bestimmten Handlung sich schneidenden Linien ethisch zu durchschauen, also unter allen drei Gesichtspunkten mit der ganzen Fülle von Fragen, die jeder in sich enthält, sobald man ihm ernstlich nähertritt, in Bezug auf ihre Güte eine höchst wahrscheinlich **richtige** Antwort zu geben, so müssten wir uns noch einmal sagen, dass diese höchst wahrscheinlich richtige Antwort das entscheidende Wort Gottes nicht wäre, sondern bestenfalls das reife Resultat unserer Zurüstung für den Augenblick, in dem wir diesem entscheidenden Worte zu begegnen haben, und als ethische Wissenschaft vorgetragen doch nur das hoffentlich wohlüberlegte, auf breiter Lebenserfahrung, umsichtigem Nachdenken, tiefer Schrifterkenntnis und ernster Gebetsgewohnheit beruhende Wort des Professors **sc** und so, das durch das Wort Gottes selbst jeden Augenblick wieder umgestürzt werden kann. Aufgabe einer theologischen Ethik und einer ernsthaften Ethik überhaupt kann es aber nicht sein, in eine solche technisch und architektonisch noch so meisterhaft, einleuchtend und befriedigend abgeschlossene Sackgasse ethischer Ueberzeugungen hineinzuführen, sondern im Gegenteil: alle noch so vortrefflich abgeschlossenen ethischen Ueberzeugungen grundsätzlich wieder zu öffnen, nicht nach der Seite menschlicher Willkür, sondern nach der Seite





des entscheidenden Wortes Gottes selbst, in der Richtung des Ereignisses des göttlichen Gebietens, an dem wir allezeit unsere Wunder erleben können, und wenn wir unserer Sache vorher noch so sicher geworden wären. Das kann es also nicht bedeuten, wenn wir nun zum Schluss noch auf die Handlung selbst und als solche, auf die Erfüllung des Gebotes etwa doch noch vorweggenommen, eine solche Bestimmung und Bedingtheit des menschlichen Handelns aufgezeigt werden sollte, in der wir ihre Güte oder Bosheit in jener Abstraktion von der göttlichen Entscheidung zu fassen bekämen, in der wir sie als in unsere Hand gegeben uns denken könnten, um so unmittelbar vor Torchluss doch noch in die Würde des Herkules am Scheidewege, in die Würde des liberum arbitrium eingesetzt zu werden. Me genoito! Wir dürfen und wollen dieser Frage nach der Handlung selbst und als solcher nicht ausweichen. Es würde ja wahrhaftig eine Lücke nicht nur, sondern einen bösen Fehler in unserer Umschreibung der göttlichen Inanspruchnahme unseres Handelns bedeuten, wenn der Schein entstehen sollte, als sei die Frage nach der Bedeutung dieses Ereignisses von allen Seiten gestellt, nur nicht gerade vom Handeln selbst, von dem Ereignis unserer Entscheidung her, als laute die Antwort der Ethik auf alle die von ihr festgestellten Fragen nun etwa so: "Lieber Freund, du hast nun gehört, in wievielen Richtungen du dich allein unter dem Gesichtspunkt der lex naturae zu besinnen allen Anlass hast im Blick auf das, was du alle Tage tust. Nun geh eben hin und sieh zu, wie du mit dem Leben fertig wirst, was du nach allseitiger reiflicher Ueberlegung tun willst. Besinn dich und dann benimm dich danach! Leb wohl und Gott befohlen!" Nun ja: "Gott befohlen!" - dieses Letzte stimmt allerdings, wenn es ernsthaft gemeint und verstanden ist, und etwas anderes besseres als ein Versuch, dieses "Gott befohlen" sehr ernst zu nehmen, kann der Sinn dieser unserer letzten Ueberlegung nicht sein wollen. Aber eben dieses "Gott befohlen" will offenbar sehr ernst genommen, es will im Blick auf unser Entscheiden und Handeln noch einmal ganz für sich ausgesprochen, betont und unterstrichen es will von allem "Dir selbst überlassen!" oder vielleicht auch: dem Schicksal, dem Zufall überlassen! bestimmt unterschieden sein, gerade damit das Ende vom Lied nicht etwa plötzlich von dieser Seite her das liberum arbitrium, das kühne vollmächtige Wählen des Menschen zwischen Gut und Böse sei, damit nicht etwa als deus ex machina im Kreuzungspunkt all der Linien und Fragen, als Alexander gegenüber dem gordischen Knoten der grossen ethischen Problematik nicht doch noch durch die Hintertüre der bewusste Herkules auftrete, sich, alles beherrschend in den Vordergrund stelle, um das letzte Wort zu sprechen. Also nicht zu Ehren dieses Herkules, sondern um ihm endgültig den Abschied zu geben, ist es nötig zu fragen: was macht die Handlung als solche zur guten Handlung? Was heisst Erfüllung des Gebotes? An welchem Masstab gemessen ist meine Handlung selbst und als solche, das Subjekt aller der im bisherigen erörterten Prädikate gemessen? Die Tragweite dieser unserer letzten Ueberlegung dürfte nicht zu verkennen sein. Wir fragen hier implicite nach der Antwort auf alle im bisherigen gestellten Fragen. Der Masstab, an dem gemessen mein Tun als solches gut oder böse ist, entscheidet offenbar sofort und mit einem Schlag auch darüber, ob es Gehorsam gegen das Gebot des Lebens ist oder nicht ist, ob ich meinem Beruf getreu oder nicht getreu bin,





ob es ordnungsmässiges Tun ist oder nicht ist. Erfüllung des Gebotes ist ein absolutes Geschehen, das unser Verhältnis zu Gottes Gebot in allen seinen Relationen qualifiziert oder als Nicht-Erfüllung disqualifiziert. Eben darum darf nun zur Bestimmung des Begriffs Erfüllung, wenn die Aufgabe einer theologischen Ethik nicht noch im letzten Moment preisgegeben werden soll, kein anderer Begriff zur Anwendung kommen, als ein solcher, der (scheinbar die Quadratur des Zirkels!) einerseits eine deutliche Bestimmung der Handlung als solcher bedeutet, der uns also noch einmal und nun im zentralsten Punkt an unsere Verantwortlichkeit erinnert, andererseits nun aber auch und gerade die Handlung als solche als von Gott bestimmt darstellt, ein Begriff in Erkenntnis dessen also nicht nur die Haltung des Herkules ausgeschlossen, sondern auch die Haltung des mit dem ihn erwählenden Gott ringenden, des betenden Jakob als die einzige Möglichkeit übriggelassen ist. Die Bestimmung, die hier allein in Betracht kommen kann, ist die Bestimmung unseres Tuns durch die Wirklichkeit des Glaubens.

2. Was könnte und müsste das heissen, wenn mein Handeln als Geschöpf im Verhältnis zum Gebot des Schöpfers in diesem Augenblick gut, also Erfüllung dieses Gebotes wäre, wenn ich in diesem und diesem Augenblick so lebte und mit allem fremden Leben zusammenlebte, wie Gott, der Schöpfer alles Lebens, das Leben gelebt haben will, genau in dem Beruf, zu dem Er mich als creator ex nihilo in diesem Augenblick berufen hat, und genau in der Ordnung, unter die Er mich als solcher gestellt hat? Wir müssen zurückhaltend sein, wenn wir nun dieses Geschehen als das Geschehen oder Tun des Willens Gottes bezeichnen. Die Zurückhaltung ist geboten schon im Blick auf die dritte Bitte des Vaterunsers: Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden! Das heisst offenbar: in der Welt der Endlichkeit, innerhalb der Grenze, in der wir leben so, d.h. entsprechend, analog, konform dem Tun Gottes selbst im Himmel, das als solches von unserm Tun so unterschieden bleibt, wie eben der Himmel von der Erde unterschieden ist. Es ist also nicht angebracht, das Tun des Guten als Einigung des menschlichen mit dem göttlichen Willen zu beschreiben. Auch das vom Menschen vollkommene, auch das vom Menschen in Gott vollbrachte Gute ist und bleibt ein kreatürlich Gutes. Gut sein heisst durchaus nicht sein wie Gott. Von einer der des Vaters im Himmel analogen Vollkommenheit redet selbstverständlich das *hōs* in dem bekannten Wort Jesu Matth. 5.48 von einer Nachbildung, aber nicht von einer Wiederholung oder Verdoppelung der göttlichen Vollkommenheit. Das Gute tun heisst nicht mit der Güte unseres Tuns an die Stelle Gottes treten. Als Seine Geschöpfe nimmt uns Gott in Anspruch für das Geschehen Seines Willens, nicht aber weder gegenwärtig noch als in spe als Seinesgleichen. Also auch nicht, um uns zu Seinesgleichen zu erheben, gerade nicht im Sinne jener vierten zur Trinität hinzutretenden Hypostase, von der Florenskij so gerne redet. Das Geschehen des Guten durch unsere Tat bedeutet, wenn wir die Begriffe Gott und Gebot nicht auflösen wollen, in keinem Sinn eine Vergottung des Menschen, sondern vielmehr gerade Menschwerdung des Menschen, echt und wirklich menschliches Tun. Ausnahmslos alle Bestimmungen des göttlichen Gebotes, denen wir in diesem Kapitel begegnet sind, und ausnahmslos alle, denen wir noch begegnen werden, weisen uns in diese Schranken und nicht über sie hinaus. Dass wir



Menschen, nicht dass wir Götter sein sollen, ist uns geboten. Schon darum legt sich nun der Begriff des Glaubens nahe zur Umschreibung der Erfüllung des Gebots. Glaube überbrückt den Abstand des Geschöpfes vom Schöpfer ohne ihn aufzuheben. Glaube behauptet ihn vielmehr, indem er ihn überwindet. Glaube ist der Schritt, aber eben immer der Schritt des Menschen zu Gott hin. Glaube ist im Gegensatz zu aller Mystik des Kopfes, des Bauches und des Herzens, im Gegensatz zu allem unkritischen mystischen Idealismus, ist damit gesagt, Bejahung Gottes unter uneingeschränkter resoluter Bejahung der Endlichkeit, der Geschöpflichkeit, der Inkommensurabilität des Menschen ihm gegenüber. Der Glaube und der Glaube allein tut nur schon darum das Gute, weil er zugleich die Anerkennung ist, dass nur Einer ursprünglich, ewig, in sich selbst begründet gut ist. Tun des Guten ist also, wo es stattfindet, eindeutig ein Tun innerhalb der Kreaturgrenze, auf Erden. Aber nun auf Erden wie im Himmel, also: auf Erden in Uebereinstimmung mit dem, was im Himmel, was durch Gott selber geschieht. Wir denken hier nochmals an die Wendung symmetria und consensus bei Calvin. Das müsste gutes Tun heissen: menschliches Tun, das als solches das Wohlgefallen Gottes hätte, darum weil es auf Erden, in der geschaffenen Welt, Sein, Gottes eigenes Tun - nicht verwirklichte, das tut Er selber und allein - wohl aber darstellte, repräsentierte, Sein Spiegel und Abbild wäre, dessen Sich Gott darum freute, weil Er darin Sein eigenes Wollen eben als in einem endlichen, geschöpflichen, zeitlichen, aber wirklichen Spiegel wiedererkennen würde. In dem Augenblick, würden wir das Gute tun, wo Gott uns vorfände, begriffen in der zeitlichen Vollstreckung des ewigen Gedankens, kraft dessen wir in diesem Augenblicke so existieren, so leben, in diesem Beruf und unter dieser Ordnung, wo unser Tun - wohlverstanden nicht unser Gefühl, unsere Gesinnung, unser Denken, sondern das alles freilich inbegriffen, unser Tun, unser Existieren in diesem Augenblick in seiner Totalität eine menschliche Bejahung Gottes wäre. Der Inhalt dieses fruchtbaren Augenblicks wäre offenbar die Antwort auf die sämtlichen Fragen, von denen wir unser Tun im Blick auf das Schöpfergebot umstellt sahen. Nicht mehr, aber auch nicht weniger. In diesem Augenblick lebten wir, nicht göttlich aber menschlich, dafür wirklich, jenes Leben im Zusammensein mit anderem Leben, wie Gott als der Schöpfer des Lebens es gemeint hat, stünden wir in unserem Beruf und unter Seiner Ordnung. Diese existentielle Bejahung Gottes ist eben der Glaube. Denn der Glaube ist nicht eine Anerkennung Gottes im Prädikat, sondern im Subjekt, eben als Existenzakt. Glaube ist Gehorsam. Darum geht es ja offenbar, wenn es nicht um Vergottung geht. Glaube als Gehorsam ist die Ueberwindung des unendlichen qualitativen Gegensatzes des Geschöpfes zum Schöpfer, in der dieser Gegensatz zugleich behauptet wird. Im Glauben trauen wir nämlich Gott zu, dass Er recht hat in Bezug auf die Notwendigkeit unserer Existenz, dass Er unsere Lebensnotwendigkeit, dass Er die lex naturae ist. Im Glauben verlieren wir jeden andern in Betracht kommenden Boden unter den Füßen, und leben in diesem Zutrauen. Aber die entscheidende Bestimmung steht noch aus. Wie und woher sollen wir denn wissen, dass es einen solchen Augenblick des Wohlgefallens, ein solches Existieren in der Uebereinstimmung des geschöpflichen Willens mit dem des Schöpfers jemals gab, gibt, oder geben wird? Was haben wir, was wissen wir denn anderes, als dass wir von allen Seiten ge-





fragt sind nach dieser Uebereinstimmung? Und haben wir nicht eben nochmals uns erinnert, dass es als Antwort auf dies Gefragtsein, nämlich als uns verfügbare Antwort im besten Fall höchst wahrscheinliche, nämlich höchst erfahrungsvolle, höchst vielseitig durchdachte, höchst fromme menschliche Antworten gibt: die Antworten, die wir uns selbst von Fall zu Fall prüfend und wählend zwischen den einleuchtendsten oder auch den aufdringlichsten Möglichkeiten nach bestem Wissen und Gewissen zu geben pflegen, und dann - ja dann auch wohl noch die Antworten der Professoren in den Lehrbüchern der philosophischen und theologischen Ethik, in denen uns über Gut und Böse Bescheid gesagt wird, wenn wir wirklich Lust haben, uns darüber von einem Professor Bescheid sagen zu lassen. Soll nun etwa doch eine solche menschliche Antwort, ob es unsere eigene oder die eines andern ist, darum weil wir sie für die beste halten, die Antwort sein auf die Frage nach dem Guten? Dürfen und sollen wir uns danach richten, im Vertrauen, dann das Gute, das mit Gottes Willen übereinstimmende und darum Gott Wohlgefällige zu tun - darum weil wir sie für so gut halten, weil sie uns so einleuchtet oder weil uns wenigstens nichts anderes übrigbleibt, weil wir in ihr wenigstens das kleinste Uebel erkannt haben? Und sollte das vielleicht der Glaube sein, der Glaube, der das gute Werk vollbringt: dass wir eben glauben - aber würden wir dann besser sagen: meinen oder überzeugt sind oder uns durchgerungen haben dazu: das und das ist gut und will von mir getan sein. Offenbar würden wir damit nicht weniger als alle Voraussetzungen umstossen, von denen wir herkommen. Das Gute wäre dann also doch nicht sowohl das uns Gebotene, als das aufs Trefflichste von uns Erwählte und somit der Glaube letztlich und eigentlich Glaube an uns selbst, als die so trefflich Wählenden. Das mag freilich sein, dass wir unser Tun insofern als gut zu beurteilen in der Lage sind, als wir es in Uebereinstimmung mit uns selbst, mit den letzten uns bekannten Voraussetzungen unserer Existenz finden. Aber wer sind wir selbst? Und was ist es mit unserer Güte, die dann der Masstab des Guten wäre? Das ist die Frage, die alsbald hinter jeder von da aus gegebenen Antwort auftaucht, und wollten wir auch ihr mit einem mutmasslichen Urteil begegnen, das uns zu solchen Urteil legitimierte, so stünde die dritte Frage gegen uns auf, von welchem Standort aus dieses uns legitimierende Urteil abgegeben sein möchte, und hinter der dritten, die vierte und fünfte ohne Ende. Ethische Ueberzeugung ist eine gute Sache, und wenn wir sie Glauben nennen wollen, so kann uns natürlich niemand daran hindern, nur sollten wir uns klar sein darüber, dass kein derartiger ethischer Ueberzeugungsglaube uns etwa dessen gewiss machen kann, dass unser Tun sich in Uebereinstimmung auch mit dem Willen Gottes befinde. Das Wissen darum ist in bestimmtem Unterschied zu jeder Ueberzeugung, Meinung oder Einsicht der Glaube im biblischen und reformatorischen Sinn des Begriffs. - Das ist aber das Wesen des Glaubens: einmal dass dem Menschen ein Wort gesagt ist, nicht etwa als ein solches, das er sich zuerst selbst gesagt hat, sondern gesagt ist als das Wort Gottes des Vaters, d.h. aber des Offenbarers der Wahrheit, hinter dem kein anderer steht, der in Ihm offenbar würde, weil Er selber die Wahrheit ist, dessen Wort sich also auch an keinem andern messen und verifizieren lässt, weil es selber das Wort der Wahrheit ist, der ursprüngliche Logos, an dem alle andern Worte gemessen sind und der Verifizierung





bedürfen, dessen Erkenntnis sich also nicht anders vollziehen lässt als in Form von An-Erkentnis. Dass dieses Wort der Wahrheit dem Menschen gesagt ist, das ist das Wesen des Glaubens. Das Wesen des Glaubens ist aber zum andern - wir sagen dasselbe damit und doch nicht dasselbe - dass der Mensch dies Wort sich gesagt sein lässt, nicht wie man sich gesagt sein lässt, wovon man sich überzeugt hat, sondern gesagt sein lässt vor aller und abgesehen von aller Überzeugung durch den Geist Gottes des Vaters, d.h. eben als Offenbarung des Offenbarers, der selbst die Wahrheit ist, dem gegenüber also keine Rückfrage und Kontrolle möglich ist, dem die An-Erkentnis zu versagen keineswegs eine Möglichkeit, sondern nur als ausgeschlossene, absurde Unmöglichkeit, als mysterium iniquitatis denkbar ist. Dieses Sich-Gesagtseinlassen des Wortes durch die Macht des Geistes Gottes, das Wunder des menschliche Vernehmens des göttlichen Logos, das ist der Glaube. Gewiss, wir können ihn statt theologisch auch anthropologisch definieren; wir müssen das sogar tun, um ausdrücklich daran zu erinnern, dass es der Mensch in seiner zeitlichen Existenz ist, dem hier gesagt wird, der sich hier sagen lässt. Wir definieren also den Glauben mit Luther als das "Trauen und Wagen des Herzens" in Bezug auf Gott, d.h. aber als ein solches Trauen und Wagen, bei dem die Mitte unseres Daseins in Frage gestellt und kompromittiert ist, in dem wir existieren, in dem wir nicht weniger als uns selbst loslassen, preisgeben, aufs Spiel setzen müssen, um Gott unsern Herrn sein zu lassen, von Ihm alles Gute zu erwarten. Wie ein Schwimmer im Augenblick, wo er mit den Füßen den Boden verlässt, sich nun eben ganz vom Wasser will tragen lassen. Oder wie ein Radfahrer aufsteigt und die Wiederherstellung des damit zunächst aufgegebenen Gleichgewichts nur noch von der raschen Vorwärtsbewegung erwartet. Aber gerade diese Bilder zeigen deutlich, dass die anthropologische Definition erst durch die theologische gehaltvoll wird. Im Wasser den Boden verlassen, heisst nicht schwimmen, so gewiss das geschehen muss. Und das Gleichgewicht aufgeben und aufspringen, heisst noch nicht Radfahren, so gewiss auch das geschehen muss. Alles hängt daran, dass das Wasser mich nun wirklich trägt, dass die rasche Vorwärtsbewegung nun wirklich stattfindet, und das bedeutet eine gegenüber jener ersten sachlich ganz unabhängigen zweiten Seite dieser Ereignisse. Der "Objektgehalt" jenes Loslassens könnte auch das Untersinken, und der Objektgehalt jenes Aufspringens könnte auch das Umfallen sein. So ist auch das Trauen und Wagen des Herzens, so gewiss es stattfinden muss, wo geglaubt werden soll, noch nicht und nie an sich der Glaube. Es könnte immer noch ein Meinen und Ueberzeugtsein, und dann vielleicht auch ein Wähnen, der Sinn dieses anthropologisch zu beschreibenden Geschehens sein. Und "Gott" könnte auch ein blosser "Objektgehalt" einer in Bezug auf die Wahrheitfrage nur durch mich selbst bedingten Einsicht sein. Alles hängt daran - und darum eben ist die theologische Bestimmung des Glaubens so ausschlaggebend wichtig, darum muss hier das Entscheidende in trinitarischen Formeln gesagt werden - dass Gott zur Stelle ist, wo solches Trauen und Wagen des Herzens stattfindet. Damit Glauben nicht etwa ontologisch ein Wahnsinn, ein Sprung ins Dunkle sei, sosehr er immer phänomenologisch die Gestalt eines solchen haben mag und muss. Glauben heisst nicht irrationales Taumeln, sondern wohlherwogenes, ja in "unerhörter Sicherheit" vollbrachtes



Schreiten. Wo immer Gott geglaubt wird, da geschieht es - als Trauen und Wagen des Herzens, in und mit der völligen Selbstpreisgabe, mit der sich das verbindet, in der Ungewissheit, die diesem menschlichen Tun so gut wie allem andern eigen ist - im Blick auf den Gegenstand dieses Tuns gesagt, in der Bestimmtheit, die ihm von ihm her eigen ist, in stahlharter Gewissheit. Es wird doch eben, wo geglaubt wird, daraufhin geglaubt, dass uns das Wort gesagt ist und dass wir es uns durch den Geist haben sagen lassen. Also dem Wort und dem Geist des Vaters, also Gott selbst eignet die Gewissheit des Glaubens, Also wer sich hier aufblähen wollte mit seiner Gewissheit, der spränge freilich ins Dunkle, der würde sich wohl mit einem fragwürdigen "Objektgehalt" seines Glaubens zufrieden geben müssen. Aber eben das ist das doppelseitige Wesen des Glaubens, dass hier menschliches Trauen und Wagen in seiner ganzen Ungewissheit teilnimmt an der unüberbietbaren Selbstgewissheit Gottes, weil hier dem Menschen das Wort Gottes gesagt und von ihm durch den heiligen Geist vernommen ist. Und hier, hier in der Wirklichkeit des Glaubens, eben in dieser göttlichen Gewissheit, in der vollen menschlichen Ungewissheit, hier findet nun auch, wo sie stattfindet, die Einsicht statt in die Uebereinstimmung unseres Tuns mit dem Willen Gottes. Wir können nicht an sich wissen, was gut und böse ist. Wir können es uns aber im Glauben sagen, gesagt sein lassen. Als Augenblick des Glaubens kann der Augenblick meiner Entscheidung, der Augenblick göttlicher Klarheit sein, in dem ich nicht nur - Gott sagt es - das Gebot erfülle, sondern auch bei aller ernstesten Anerkennung der nicht von allen Seiten bedrängenden Fragen weiss, dass ich es erfülle, weiss gegen alles mein Wissen um die Schwere jener Fragen und um die Relativität der Antworten, die ich darauf zu geben vermag, nämlich weiss in der Teilnahme an der Selbstgewissheit Gottes, welche Teilnahme nicht mein Werk, sondern das Werk des Wortes und Geistes des Vaters in mir ist, die Erkenntnis theoretisch zu begründen ich also weislich unterlassen werde, die ich meinerseits nur dadurch beweisen kann, dass ich durch sie erleuchtet, faktisch in diesem Augenblick als dem Augenblick des Glaubens innerlich erhobenen Hauptes vor Gott tue, was ich tue. Indem ich glaube, ist mir ja gesagt, und lasse ich mir sagen, dass mein Schöpfer mir gnädig ist, dass Er es mit mir hält - ich weiss wirklich nicht warum, aber Er sagt es mir, und daran halte ich mich, dass ich Ihm also (in vorweggenommener Beantwortung aller Fragen, die ich an mich gestellt sehe, so wie ich bin recht bin) Ihm wohlgefinde. Gewiss vernehme ich im Glauben auch mein Urteil, aber wie dieses Urteil auch laute, ich würde es ja nicht im Glauben vernehmen, wenn ich nicht zugleich und vor allem vernähme, dass Uebereinstimmung, Frieden, Entsprechung besteht zwischen meinem und seinem Willen, dass kein Mysterium iniquitatis, das durch den Glauben freilich auch aufgedeckt ist in mir, verwehren kann, dass meine Existenz Ja und nicht Nein bedeutet vor Gott, dass ich, die ganze Problematik meines Tuns eingerechnet und durchschaut, Gottes Gebot halte und erfülle. Was ich im Glauben tue, das ist nicht Sünde, das ist das Gute, und wenn - wir reden vom extremsten Fall, um ganz deutlich zu sein - alle Wahrscheinlichkeit nach meinem Urteil und dem aller andern dagegen spräche. Im Glauben lebe ich, wie Gott das Leben gelebt haben will, stehe ich in meinem Beruf, stehe ich unter Gottes Ordnung. Es wäre verbrecherisch, das zu





sagen anders als eben: im Blick auf die Wirklichkeit des Glaubens, die schlechterdings darin besteht, dass mir dies gesagt ist und ich es mir habe sagen lassen von Gott, Der alles weiss, Der mich besser kennt, als ich mich selbst kenne. Im Blick auf diese Wirklichkeit muss das gesagt werden! In der Wirklichkeit des Glaubens steht der Schöpfer des Lebens selber dafür ein, dass mein Tun das Rechte ist. Im Glauben darf ich nicht nur, sondern muss ich so handeln, wie ich handle. Zweifeln in Bezug auf mein Handeln hiesse jetzt an Gott selbst zweifeln. Nach dem Urteil einer andern Instanz fragen, hiesse jetzt Gott nicht Gott sein lassen. Unfröh statt frisch zu tun, was ich tue, hiesse jetzt, an Gottes Stelle doch wieder das Schicksal oder einen Dämon vermuten. Ich würde dann nicht glauben, vom Glauben wieder abfallen, und als Werk des Unglaubens wäre mein Werk, dasselbe Werk, und wenn es nach meinem eigenen Urteil und dem aller andern das vollkommenste Werk wäre, Sünde, Uebertretung, Frevel. Als Werk des Glaubens kann es nur gutes Werk sein. Keine Fragwürdigkeit, kein Bedenken, keine Anlage von innen oder aussen kann und darf mich dann stören, kann und darf mir dann die Klarheit nehmen: gutes, Gott wohlgefälliges Werk. Wie dasselbe Werk, als Werk des Unglaubens zweifellos in seiner Totalität kein gutes Werk wäre. Gutes Werk, nicht auf Grund irgend einer Eigenschaft, die ich ihm gegeben, gut auch nicht darum, weil ich so innig oder kühn dabei geglaubt habe, sondern gut kraft dessen, was Gott dazu sagt durch Sein Wort in Seinem heiligen Geist, der Vater, der der Vater aller Güte ist, oberste und letzte Instanz, der, indem ich glaube, gesprochen und zwar endgültig gesprochen hat. Im Glauben bin ich gerecht, gerecht dem Gebote des Schöpfergottes, nicht gerecht geworden, aber gerechtesprochen durch dasselbe Wort, durch das ich geschaffen bin, und das die Wahrheit dieses meines Augenblicks ist, auch wenn ich selbst und die ganze Welt es nicht fassen könnten, und wie sollten sie es je fassen? "Macht aber diese Lehre nicht sorglose und verruchte Leute?" könnten wir jetzt mit Fr. 64 des Heidelb. Kat. fragen. Wir antworten auf diese sehr wohl aufzuwerfende Kontrollfrage in drei Punkten, indem wir uns zugleich das Wesen dieses rechtfertigenden Glaubens, soweit es in diesem Zusammenhang möglich und nötig ist, noch einmal vor Augen zu stellen suchen.

1. Auch diese letzte und höchste Bestimmtheit unseres Tuns, sofern es bestimmt sein soll durch die uns widerfahrende göttliche Inanspruchnahme, bedeutet, indem wir sie feststellen, eine an uns gerichtete Frage. Wird denn der Augenblick unserer Entscheidung, dem wir entgegengehen, wirklich der Augenblick unseres Glaubens sein? Dieses Zukünftige ist uns offenbar schon als Zukünftiges nicht in die Hand gegeben, dass wir damit einschlafen könnten, wie die törichten Jungfrauen mit ihren brennenden Ampeln. Auch damit nicht - und das scheint ja eben dies Gleichnis sagen zu wollen - dass wir vielleicht jetzt in der Gegenwart im Augenblick der Zurüstung auf die Entscheidung des Nächsten, im Glauben stehen sollten. Glaube wird auch in diesem nächsten Augenblick ganz neu ein Sprung, ein Trauen und Wagen sein, und zwar ein solches Trauen und Wagen, bei dem wir ganz darauf verzichten müssen, uns selbst zu verstehen und recht geben zu können, ein Loslassen aller aber auch aller Stützen, auf das hin was uns gesagt werden wird und was wir uns zu sagen lassen haben werden. Wer da weiss, wie schrecklich es ist, glauben zu müssen und nur noch





glauben zu können, im Glauben seine einzige Rettung suchen zu müssen in Gottes Gericht, der wird es wohl unterlassen, mit dieser Wirklichkeit zu rechnen, als mit einer bequemen Möglichkeit, nach der man nur zu greifen brauchte, um aller Sorgen in Bezug auf die grosse Frage: Quid sum miser tunc dicturus? quitt und ledig zu sein. Ja, quid sum miser tunc dicturus? wenn es im entscheidenden Augenblick auf den Glauben ankommen wird? Die wirklich "sorglosen und verruchten Leute" werden sich mit diesem Aspekt jedenfalls nicht beruhigen. Der wüsste nicht einmal anthropologisch was Glaube ist, der nicht wüsste, dass er das schwerste und grimmigste Ausharren in der Anfechtung bedeutet. Und wer das weiss, der wird sich sein Gefragtsein auf keinen Fall damit leichtmachen, dass er sich gemächlich vornimmt, zu glauben und also sich sagen zu lassen, dass er trotz allem ein leidlich guter Mensch sei. Im Gegenteil, das bedeutet ja die Spitze und den Kern aller an uns gerichteten Fragen, dass wir gefragt sind, ob wir das, was wir tun werden, denn auch im Glauben tun werden und ob wir wissen, dass es ohne Glauben getan, Sünde wäre, und wenn es dem Tun Christi selbst in allen andern Punkten ähnlich wäre.

2. Die Glaubensfrage ist nicht eine neben andern, sondern die absolute Frage mit dem Hinweis auf die absolute Antwort. Sie ist die ethische Frage, die Frage nach unserm Handeln selbst, nach der Erfüllung des Gebotes in concretissimo. Eben darum sind neben ihr alle andern Fragen relativ. Aber noch einmal ist einzuschärfen: Relativität heisst Relation, und Relation heisst Beziehung. Das also kann die Relativierung aller andern Fragen durch diese Frage nicht bedeuten, dass sie sie auswische, dass das Gesetz aufgehoben wäre durch den Glauben. Nicht nur, dass der Glaube selber Gesetz ist, dass wir also zuletzt und zuhöchst von einer Glaubensfrage reden müssen. Sondern: gerade indem es im Glauben darum geht, dass unser Werk von Gott als gutes Werk erfunden werde, sind mit dem Gestelltsein dieser Frage, die andern Fragen auf der ganzen Linie als Fragen erst recht lebendig geworden. Wäre uns nicht zuhöchst und zuletzt die Glaubensfrage, d.h. aber die Gottesfrage gestellt, dann, dann könnten wir die ethische Problematik sehr wohl als ein intellektualistisches Sich-Skrupelmachen, auf das sich ein gesunder tüchtiger Mensch am besten so wenig wie möglich einlasse, auf die Seite schieben und "sorglos und verrucht" handeln, dem lieben Gott und den Ethikern überlassen. Darum brennen doch alle diese Fragen, weil die Glaubens- und Gottesfrage als die in ihnen allen entscheidende, aber auch sie alle begründende Frage hinter ihnen steht. Der würde eben nicht glauben, der nicht in härtester Angefochtenheit glaubte. Der würde sich also auch nicht auf die Glaubensfrage besinnen, der nicht eben darum auf der ganzen Linie in der Besinnung stünde. Dem Augenblick der Entscheidung als dem Augenblick des Glaubens entgegengehen, kann gar nicht heissen, fliehen vor dem Abgrund, den das Gebot Gottes in seinen Relationen vor unsern Füßen aufreisst. Am Rande dieses Abgrundes und nicht anderswo gibt es Bereitschaft für den Glauben, den der kommende Tag von uns fordern wird, wenn er der Tag unseres Bestehens im Gericht sein soll.

3. Die Möglichkeit, "sorglos und verrucht" an die rettende Möglichkeit des Glaubens zu denken, ist damit hermetisch ausgeschlossen, dass wir über das theologische Wesen des Glaubens, über das Zurstellesein Gottes mit Seinem Wort und Seinem Geist keine Verfügung haben. Weder



unsere Glaubensinnigkeit noch unser Glaubensmut, weder unser Verneinen aller unserer eigenen Möglichkeiten, noch unser Bejahen der Möglichkeiten Gottes gibt uns auch nur im Geringsten eine Garantie dagegen, dass unser Glaube nicht doch im entscheidenden Augenblick eine leere opinio, eine blosser Meinung oder Ueberzeugung sein könnte, gibt uns irgend einen Griff auf das Werk Gottes, kraft dessen es wahr ist, dass unser Werk gutes Werk ist. Denn eben, dass der Glaube Gottes Werk ist, das opus ad extra der heiligen Dreieinigkeit, dies sein theologisches Wesen macht unser im Glauben getanes Werk zum guten Werk. Was bleibt uns also übrig, wenn wir wissen, dass die Glaubensfrage die entscheidende Frage ist, als betende Hände zu diesem Dreieinigen Gott zu erheben? Und was könnte diese Haltung, die schliesslich gar keine Haltung ist, sondern die tiefe Not des Menschen, der sich ohne die Barmherzigkeit Gottes verloren weiss, was könnte sie etwa mit "sorglosem und verruchtem" Leichtsinne in Bezug auf die Zukunft zu tun haben?

Wir haben also auch hier, am vorläufig letzten Punkt unseres Weges keine Antwort gehört, die nicht als solche fruchtbarste und umfassendste Frage - ethische Frage wäre. Aber wir haben eine Antwort gehört.

\* \* \*



















